

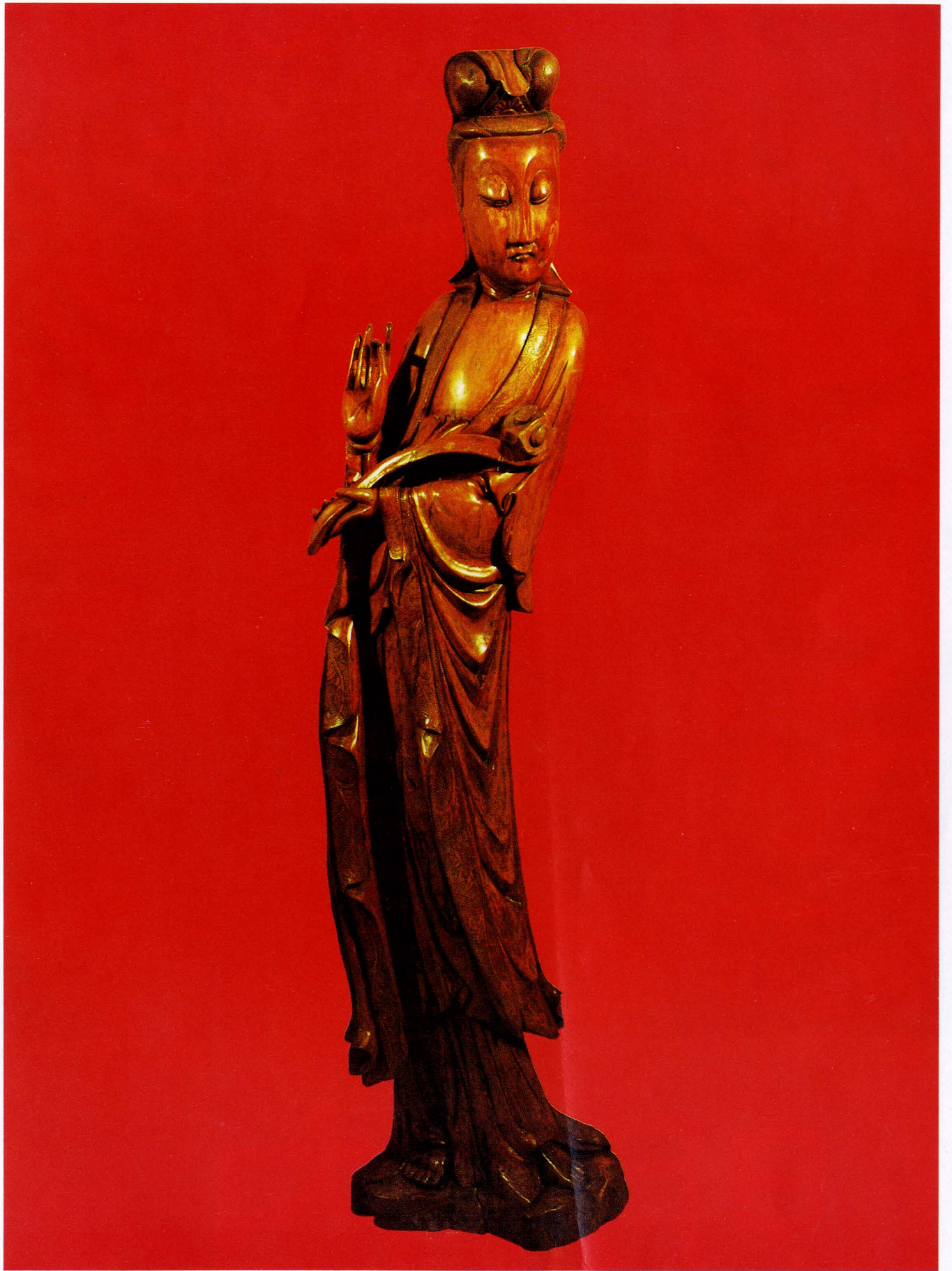


明内

集漢魏城刻石字



204



△ 明代棗木觀音像

儒佛教學制度之比較研究

丁 鋼

縱觀中國古代教育的發展歷史，我們發現，儒家教育始終起着維繫封建教育的主導作用。儒家教育，隨着封建社會的發展而發展，並且受到其它文化教育形態的影響而有所改變。如東漢末傳入中國的佛教，它在吸附中國傳統文化逐步中國化的過程中，作為一種文化的延續，同樣以一定的教育形態來加以傳遞，由此產生了一種獨具風格的一種宗教教育——中國佛教教育。它在適應中國封建社會種種需求的基礎上，吸收和融合傳統教育，形成了一個完整的教育體系，曾深刻地影響了儒家教育的發展。但是以往的教育史研究在這方面十分薄弱。爲了彌補這一不足，本文試從儒佛教學制度比較角度，作些探討。

一、都講制與複講制

中國教育史上，佛家與儒家一樣，在最初的講經或講學過程中，大多採用口傳記誦的問答方式。但隨儒佛兩家教育的各自發展，衍生出一些彼此相異而又彼此相似的做法。如都講的出現，

既見於史書記載，亦見佛典記載。此問題常引起混淆。因此，我們將兩者都講之制的產生與發展及其特徵加以適當地比較，力求從中尋找一個較為合理的答案。

佛家所謂都講，是指在講學過程中擔任誦唱經文以及問難的角色。而法師的職責則是主講經文，回答責難。

佛家都講制度起源於講解佛經時的問答。康僧會《安般守意經序》說：「世尊（佛）初欲斯經時，大千震動，人天易色，三日安般，無能質者。於是世尊化爲兩身，一白（曰）何等，一尊主演，於斯義出矣。大士上人六雙十二輩，靡不執行。」湯用彤先生認為：「世尊所化之一身，就安般事數分條問曰，何等。另一尊答之，而敷演其義。前者當中國佛家講經之都講，後者乃所謂法師。按佛教傳統，結集三藏時，本系一人發問，一人唱演佛語。如此往復，以至終了，集爲一經。故佛經文體，亦多取斯式。」

①又引安世高所譯《陰持入經》首數句「佛經所行示教誡，皆在三部，爲合行。何等爲三？一爲五陰，二爲六本，三爲從所入。五

陰爲何等？一爲色，二爲痛，三爲想，四爲行，五爲識，是爲五陰。湯先生認爲「想當日講《陰持入經》時，法師先持示佛之教誡皆在三部，次有一人唱問，何等爲三？法師乃出陰持入三事。彼人復問五陰爲何等？師乃出陰之五事。如是往復問答，以至終卷。此等條目分析之文體，自恰可用都講。若行文連篇累牘，不分條款，如用都講，必較不便。」②講經有問答，而問答有都講，佛典也有明文。如支謙譯《大明度無極經》第一品注云：「善業（指須菩提）於此清淨法中爲都講。秋露子（舍利弗）於無比法中爲都講。」

據上可見，（一）佛家都講之制原出於佛典所記，與儒家無涉。（二）佛家都講之制起源於問答的講學方式。（三）都講講經並非照本宣科，而是分條析目，頗有條理，其增強了講學的效果。

儒家所謂都講，產生也甚早。主要見於《後漢書》。《後漢書》卷三十七《桓榮傳》記「榮卒……除兄子二人補四百石，都講生八人補二百石，其餘門徒多至公卿。」卷二十六《侯霸傳》云「成帝時……師事九江太守房元，治谷梁春秋，爲元都講。」卷三十七《丁鴻傳》載「鴻年十三，從桓榮受歐陽尚書，三年而明章句，善論難，爲都講。」

據上分析，儒佛所謂都講是有所不同的。佛家的都講是僅次於主講法師的教師，世尊講經化爲兩身便說明都講與法師的地位是相對平等的。而儒家的都講却被稱爲「都講生」，即弟子。因此，儒家的都講與講師之間是一種師生關係，而非同事的關係，可能是比一般學生地位較高的高徒。我們知道儒家歷來對弟子學業的高低有升堂入室之謂。堂，爲一般學生講讀的場所，即課堂。室，爲先生所居之處，常有弟子侍，一般都是先生最得意的門生。《後漢書》卷二十五《鄭玄傳》說：「因涿郡廬植事扶風馬融。融門徒四百餘人，升堂進者五十餘人。」升堂聽講已非尋常，況且入室弟子！可見都講可能便是入室弟子之類。另外，漢代私學如

內明

特稿

儒佛教學制度之比較研究……………丁鋼……3

論「五燈」和《五燈會元》……………陳仕強……10

《禪與西方思想》譯後……………王雷泉……22

譯稿

關於順治皇帝出家問題（續）……………幻生……27

特載

僧侶在中國書法藝術上的

貢獻（續）……………田光烈……32

談談弘一大師的守律生活……………羅顥……37

法海拾貝

律宗的哲學思想……………蔡惠明……40

佛教文藝

虛雲和尚（續）……………馮馮……44

畫頁

封面：北魏石雕觀音

面裏：明代棗木觀音像

底裏：唐代青銅佛像

封底：唐石雕觀音聖像

目錄 第四〇二第

董仲舒、馬融等都採用以高年級學生教低年級學生的方法。皮錫瑞《經學歷史》中說：「至一師能教千百人，必由高足弟子傳授。」都講也許就是指這類高足弟子或代講。再說佛家都講也從未聞有八人之多。

儒家的都講相似於佛家，始於北魏。《魏書》中有一種有趣的記載，「瑩祖瑩年八歲能誦詩書，十二為中書學生，……時中書博士張天龍講《尚書》，選為都講。生徒悉集；瑩夜讀勞倦，不覺天曉，催講既切，遂誤持同房生趙郡李孝怡《曲禮》卷上座。博士嚴毅，不敢還取，乃置禮於前，誦《尚書》三篇，不遺一字。講罷，孝怡異之，向博士說，舉學盡驚。後高祖聞之，召入，令誦五經章句，並陳大義，帝嗟賞之。」③在先生講經之前，先由弟子上座講經，儒家史無前例。可見此時的都講雖仍為生，但其職責已與佛家接近。又《陳書》卷三十三《儒林傳》云：「沈洙……治三禮，春秋左氏傳，精識強記。五經章句，諸子史書，問無不答……大同中（梁武帝大同六年左右），學者多涉獵文史，不為章句。而洙獨積思經書；吳郡朱異、會稽賀琛甚嘉之。及異、琛於士林館講制旨義，常使洙為都講。」佛家都講重強記誦經，在講學中重讀不重講義。沈洙此時的責任也與佛家十分相似。因此可以說，在南北朝時儒家的都講制已隨佛教風氣浸染，而逐漸向佛家靠攏。關於這點，還可以從以下的考察中加以證明。

佛家的都講除了轉讀經文之外，還負有問辯設難的責任。

《高僧傳》記支遁「晚出山陰，講《維摩經》。循為法師，許詢為都講，遁通一義，眾人咸謂詢無厝難；詢每設一難，亦謂遁不復能通。如此至竟，兩家不竭。凡在聽者，咸謂審得遁旨，廻令自說，得兩三反，便亂。」④可見講學時是法師講經義，而都講問難，通過問答辯難，令聽者得其義理。《世說新語·文學》中也有同樣記載，但略有不同。其云「支道林（即支遁）、許掾（即許詢）諸人在會稽王（簡文）齋頭，支為法師，許為都講。支通一義，四座

莫不厭心；許送一難，眾人莫不抃舞。共嗟咏二家之美，不辯其理之所在。」厭心者，則聽了非常滿足愜意。抃舞者，聽了擊掌喝采之義。不辯其理則是玄學家的風格，只求雄辯精采如何，不管其中道理如何。無論此記載是否有言過其實之嫌，但說明佛家的講學由於都講的唱難，使講堂上十分活躍，這種生動的講學方式或許也是值得我們吸取的。

此外，從中也可看到佛家都講之問難重在義理方面，並很講究論辯的方式，這與儒家是有區別的。儒家都講雖也有問難，但基本重章句之學。如漢儒丁鴻，善論難，為都講。「肅宗詔鴻與廣平王羨及諸儒樓望、成封、桓郁、賈逵等論定《五經》同異於北宮白虎觀，使王宮中郎將魏應主承制問難，侍中淳于恭奏上，帝親稱制臨決。鴻以才高，論難最明，諸儒稱之，帝數嗟美焉。時人嘆曰：『殿中無雙丁孝公』。」⑤論定五經同異，必於章句訓詁，由此見重章句之學為一明證。

綜上所述，佛家的都講制與儒家的都講制排名雖相同而實異。兩者出現相似的局面是在南北朝時，並且是佛家對儒家的影響所致。中國佛教教育的教學由問答到法師與都講制的確立，構成了魏晉南北朝寺院教學的一大特色，並對儒家教學產生了一定的影響。剔除宗教神學教育的性質，其在教學方式上的特色是有一定歷史價值的，當時儒家所作的努力，便是一個很好的證明。

除都講制外，此時的寺院教學還出現了另一種講學制度，這便是復講制。

《高僧傳·道安傳》記道安游學至鄴，入中寺遇佛圖澄，「澄見而嗟嘆，與語終日。眾見形貌不稱，咸共輕怪。澄曰：『此人遠識，非爾儔也！』因事澄為師。澄講，安每復述，眾未之厭（心滿意足）。咸言：『須待後次，當難殺昆倉子』。安後更復講，疑難鋒起，安銚銳解紛，行有餘力。時人語曰：『漆道人，驚四鄰』。可見復講，一方面是把教師所講的內容加以複述，這復講也屬

課堂講學的一種形式在當時就已出現。另一方面，複講不單純是一種一字不拉的複述，而是可以針對種種疑難，在問答中加以自由發揮的。它構成了佛家教學的另一特色。

此種方式在唐代仍有延續。日本和尚圓仁記唐文宗開成四年（八三）六月山東文登縣青寧鄉赤山禪院講經之會，講經畢「更有複講一人，在高座南。下座便談講師昨所講文。至如會義句，講師牒文釋義了。複講亦讀，讀盡所講文了，講師即讀次文，每日如斯。」^⑥

以上兩條材料說明，佛家複講一般似由弟子擔任。此形式、印度佛典中並無記載。可以說，這是中國佛教寺院教學中對儒家傳統教學中以高足弟子代授和弟子次相傳授方式加以吸收改造的一個變種。

在中國教育史上，儒家的這種做法曾長期中斷，而在佛家教學中却得以延續。甚至直至今天的佛學院教學中，也仍有採用複講制。先由教師講授佛教等方面的知識，然後待日，由學生進行複講，以增強教學的效果，檢驗學業。這種吸附儒家傳統而加以改造的教學方式，很值得我們重視。

二、講學儀式與教學特點

除以上所舉出的都講制與複講制外，隨着隋唐佛教各宗派的產生，佛家教學從口傳記誦的問答方式和隨翻隨講發展到具有了一定的儀式與特點。根據魏晉南北朝的有關史料，以及日本和尚圓仁《入唐求法巡禮行記》卷二記載和宋僧元照《四分律行事抄資記》卷三《釋導俗篇》，佛家教學大體可歸納為鳴鐘集衆、開講禮拜、升堂講說、歌詠讚嘆、唱經開題和質疑問難等形式。而這些形式與特點都與儒家教學有密切關係，彼此相互影響，現具體分述如下。

1. 鳴鐘集衆

講學前鳴鐘集衆本是儒家所固有的。《學記》

云：「入學鼓篋，孫其業也。」注云：「鼓篋，擊鼓警衆，乃發篋出所治經業也。」可見，古時儒家講學伊始必鳴鼓警衆。這種形式在佛家出現則較晚。最早見於圓仁《入唐求法巡禮行記》卷二，其記當時山東赤山禪院講經之會「辰時，打講經鐘，打驚衆鐘訖。良久之會，大衆上堂，方定衆了，講師上堂。」後見宋僧元照云：「最初鳴鐘集衆。」^⑦鼓鐘同效，都是為集衆講學，而此形式並不見佛典記載，當為佛效儒者無疑。

2. 開講禮拜

佛家講學時，須先禮三寶（即佛、法、僧）。

佛指釋迦牟尼，也指一切佛；法即佛教教義；僧指學僧及繼承宣揚佛教教義的僧衆（這是佛典中所規定的）。《四分律簡衆部》說：「夫法師升座，先須禮敬三寶。」^⑧這在中國寺院教學中一直沿用，成為定式。但儒家講學最初並無此舉。漢明帝時倡導在學校中祭孔與其有所區別。自書院產生，此類形式才出現。書院開講之前，必須由山長、副講親自帶領全體學生到大成殿向「先師」神位四拜，然後回講堂開講。這與寺院開講禮拜很相似，蓋是書院對寺院講學儀式的襲用。然而在師生對待上，佛家講者須禮學僧，而書院絕無此舉。這是由於佛家把僧衆（包括學僧）例為三寶之一，而儒家十分重視師道尊嚴的緣故。

3. 升堂講說

佛教寺院講學時，講者升堂講說，這是中國

寺院講學對印度佛教講學形式的沿襲。最早起於晉時僧道安制定的「僧尼規範」，所謂「行香定座上經上講之法。」^⑨講學時，法師、都講均升高座，並相向而坐。《廣弘明集》卷二十六梁武帝《斷酒肉文》四首中末首有注牒文曰：「先宅寺法云於華林殿前登東向高坐，為法師；瓦官寺慧明登西向高坐，為都講。」

儒家講學時師生如何就坐，秦漢以來不見記載。只是在《禮記》中有「席間函文」之說。^⑩所謂「席間函文」，鄭注：「謂講問之容也，函猶容也，講問宜相對容丈，足以指畫也。」可推知，師生之坐都是席地，只是相隔丈餘而已。

但經魏晉佛教風氣所染，南北朝時儒家講學也有教師升座之學。如《南齊書》卷三十九劉獻傳云「儒學冠於當時，京師士子貴游莫不下席受業。」所謂「下席受業」，那麼一定就有上座講學，這樣才是對稱的。《梁書·儒林傳》說得就很清楚了。其稱時儒伏曼容「時明帝不重儒術。曼容宅在瓦官寺東，施高坐於聽事，有賓客，輒升高座為講說，生徒常數十百人。」伏曼容的住宅靠近佛教的瓦東寺，這是當時很著名的寺院，佛教講學也很興盛。僅從地理條件來講，伏曼容升高坐為講說，顯然是受佛家講學的影響。這種形式到了唐代已很流行。陸游《南唐書·朱弼傳》載朱弼辦廬山國學時，「每升堂講說，座下肅然。」馬會《南唐書·朱弼傳》也記他「每升堂講釋，生徒環立。」此後，朱熹講學白鹿洞書院時也加以採用，遂成書院講學的一般形式。

4. 歌咏讚頌 頌是梵語音譯，一般指歌咏讚偈（佛教短詩），故又稱「讚頌」。在佛教講學儀式上學唱梵頌，主要起止息喧亂、便利講學進行的作用。在中國，首次把其用於講學儀式的是晉釋道安，在魏晉南北朝已受重視。梵頌用於講學先後，一般分為二節。即初頌（如講經前唱「云何於此經」至「願佛開微密」句），後頌（如講師講畢下座，由一僧唱「處世界如虛空」偈）。讚頌者有人專職，有時亦可由學眾聽者任之，這是佛家講學所特有的。以往的儒家教學中並無此制。

但隨書院的產生與發展，書院講學時有了「引讚」一職，此職「主謁聖引禮」，從學生中擇「聲音洪亮，進退疾徐中節者」充之。⑪其在講學前喊「登講座」，講師、副講登講座畢，又喊「三肅揖」領眾生致禮，在行禮、進茶畢喊「鳴講鼓」，講畢又喊「三肅揖」領眾生謝教。其職與讚頌一樣，成為整個講學過程中不可缺少的一環。鑒於書院的創設與寺院制度的密切關係，引讚的產生與讚頌也是不無關聯的，二者十分相似。所不同的是，讚頌主在歌咏讚偈上宣列說，而引讚則成了講學中的實際主持人，但讚頌之職何

嘗又無蘊含其意之中呢。

5. 唱經開題 佛家講經之時，一般由都講先唱題，然後由法師（講師）講解題意，這叫開題或發題。

《高僧傳·竺法汰傳》云：「晉簡文帝請汰講《放光經》，開題大會，帝親臨。」圓仁記唐時赤山禪院講經之會在講師升座及讚頌了，「講師唱經題目，便開題。分別三門。」另記「新羅一日講經」升座讚頌後，「南座（都講之座）唱經題目……唱經了。更短音唱題目。講師開經目。三門分別，述經大意。」⑫可見，開題主要在於闡明題意、「述經大意」，這是佛家講學中的一個重要內容與形式。

儒家本無開題之說，然而在南北朝時也開始吸收了佛家的做法。《陳書·儒林傳》說：「張譏……遷士林館學士。簡文在東宮，出土林館，發孝經題。譏論之義往復，甚見嗟賞。」又卷十九馬樞傳稱其「博極經史，尤善佛經及《老子》義。梁邵陵王綸為南徐州刺史，素聞其名，引為學士。綸時自講《小品經》；令樞講《經摩經》、《老子》、《周易》，同日發題，道俗聽者二千人。」

據《隋書·經籍志》記載，南北朝時甚至出現了不少以開題講解而發展為著述形式的作品。如《周易開題義》十卷，梁蕃撰；《毛詩發題序》又一卷，梁武帝撰」等等，說明佛家的開題解說不僅為儒家教學所採用，並且有了新的發展。

6. 質疑問難 這是佛家教學中最有特色弘可寶貴者。目的在於使聽學者從中了明義理，增強講學效果。如前所述，都講的重要職責之一就是發難，而講師則只答不難。然而佛家教學中不唯都講可以設難，一般在講學過程中，座下學僧聽眾均可發問作難。甚至只要你在質疑問難中，確實表現在才思理解上高人一籌，還可取代原先法師的地位而自任講者。

如晉時名釋僧蒼在高僧鳩摩羅什那裏學成之後，東下京師，游學至祇洹寺遇講學，他在講師發題後，與其辯難，「致問數番

，皆是先達思力所不逮，高座無以抗其辭，遂遜退而止」，僧蒼便「住祇洹寺開講衆經，法化相繼。」^⑬。

質疑問難中，佛教還規定講師「於惡言問難」，「當行忍辱。」^⑭據圓仁描寫，問難者有時「聲如大瞋人，盡音呼諍」，而講師「但答不返難」，從容論說。這種情形於儒家教學中是難以想像的。

前面說過，儒家辯難多重章句詁訓，而且亦多在爭師法。漢儒魯丕曾上疏和帝曰：「臣聞說經者，傳先師之言，非從已出，不得相讓於前，故精思不勞，而道術愈章。」^⑮胡三省評注：「漢儒專門名家，各守師說。故發難者，必明其師之說以爲據；答難者，亦必務立大義，以申師說。」^⑯重章句師法是漢儒的學風，正是其窒息了儒家教育的發展，而導致衰敗。因此，漢儒的辯難與佛家強調個人才思理解和以理服人是迥然不同的。

但隨着三教融合風氣日盛，後期儒家的教學也開始有所改變。如馬會《南唐書·朱弼傳》記其在廬山國學講學時，「每升堂講釋，生徒環立，各執疑難，問辯蜂起。弼應聲解說，莫不造理，雖題非已出，而事實聯綴宛若宿構，以故，諸生誠服，皆循規範。」這證明當時儒家教學已有了很大的轉變與佛家的質疑問難已很相似。以後朱熹在白鹿洞書院時更是如此。其弟子黃乾在《朱子行狀》中說：「從游（朱熹）之士，選誦所習，以質其疑。意有未諭，則委曲告之，而未嘗倦；問有未切，則反復戒之，而未嘗隱。務學篤則喜見於言，進道難則憂形於色。講論經典，商略古今，率至夜半。雖疏病支離，至諸生問辯，則脫然沉疴之去體。」師生平等切磋之情躍然紙上。這種教學之風的轉變，並非偶然，與佛家教學的影響也是不無關係的。

除上述方面的比較外，還須注意佛教寺院清規對儒家書院教學規約產生的影響。清規是唐時懷海禪師所創立的。其中對學僧學習及日常生活踐行都有詳細的規約，^⑰後世歷代時有增益。以

往儒家教學並不重視規約，自書院出現，在佛教清規的影響下，才逐漸有了種種規約，對學生的學習、生活和修養都有了詳盡的規定，在形式上有明顯的仿效痕迹。對於這點，儒家學者也不否認。如當年陸子壽造訪朱熹，請教制定學規事宜，朱熹就曾指示說：「只做禪院清規亦自好。」^⑱這充分證明，書院的學規、學約的制定與禪院清規是有一定的關係，只是指導思想上有所不同而已。

三、講經與義疏

中國佛家寺院講學一般以印度佛典爲教材。由於佛學深奧，雖經翻譯，依然不易理解，要想深入學習佛理，必須經由高僧講解。於是伴隨着佛教講經的過程，出現了一些類似講義的佛經義疏，它成爲了佛家教學中的重要手段。綜觀最初的佛經義疏，約有二種情況。

1. 先撰疏後爲講，如同預撰講義。《梁書·蕭紀傳》云：「時益州武寺僧寶願，最初請講，大衆雲集，聞所未聞，莫不歡悅……後製《涅槃》、《法華》等疏，皆省繁易解，聽無遺闕。」有了疏本講義，可使講者善握要點，學者易了其義，比起講說佛經原文的效果更爲顯著。

2. 隨講出疏，如同後撰教材。《續高僧傳·慧遠傳》稱慧遠「長在講肆，伏聽千餘。意存宏獎，隨講出疏。」又《寶象傳》云：「武陵王（蕭紀）門師大集摩訶堂，令講清觀音。初未綴心，本無文疏。始役情思，抽括句理，詞義洞合，聽者盈席。私記其言，因成疏本，廣行於世。」《梁書·蕭紀傳》也記僧寶象「見大集一經未宏蜀境，欲爲之疏記，使後學有歸。」這都是記在講學後撰疏，以成教材之事。

以往認爲，佛家義疏或與漢儒注疏有關。其實，漢儒經注旨在章句詁訓，雖亦有稱伸義，但只是訓某爲某物而已。或守一家

之注詮解之，或旁引諸說證明之，名為經學，實即注學，日趨繁瑣，致使經義反倒茫若所失。因此漢儒注經與佛家義疏是絕然不同的。但至魏晉起，玄學突起，儒生大多移注經為講經，且佛教日盛，受佛教重講論的影響，佛家義疏的做法為儒家所吸取，至南北朝時，儒家講學用義疏於此為盛。如有伏曼容之《論語義》、皇侃之《論語義》、《禮記義》、張譏之《尚書義》、《孝經義》等等，梁武帝也曾親撰五經講疏，後世講學更視講義為必備。因此可以斷言，儒家的義疏或講義教材的產生是與佛家義疏的流行有一定的關係，而非反之，這是歷史事實。當然，其中也並不排除佛家義疏受儒家注疏的啟發，我們是從兩種體裁內容的角度來確定二者之間的影響的。

此外，唐代還產生了一種樸素而活潑自由的語錄文體。它起源於佛教禪宗。語錄一般是學生記錄教師的講話，多為師生互相論學的對話，或教師解答問題的答話，或對學生的個別指導。如禪宗主要經典《壇經》，便是此類語錄。後世儒家書院也時與弟子記錄教師講學的言語，形成語錄，如《朱子語類》之類，與佛家語錄極為相似，其受佛家的影響也是比較明顯的。

結語

通過以上儒佛教學制度的若干分析比較，大致可以得出以下結論。

首先，從中國教育發展史的整體考察來看，在中國封建社會的特定歷史環境中，儒佛兩家教育的歷史地位不盡相同，由於在滿足封建政治倫理需求上的程度不同，儒家教育是處在主流的地位。然而盡管如此，在儒佛教學制度的比較中，仍然可以清楚地看到兩者之間存在着明顯的互補關係。正是儒佛在教學制度上的互相影響和互相吸引，構成了中國古代教學制度豐富多采而又錯綜複雜的歷史圖景，並使古代的教學制度得以充實和發展。因此

，我認為，中國佛教教育的發生、發展已構成了中國古代教育的一個重要的有機組成部分，具有獨特的地位。

其次，儒佛教學制度的影響和作用都是雙向的，並且大多數是間接的。這種間接的作用和影響所形成的內在聯繫，表明儒佛教學制度之間有一個長期的互相滲透和融合的過程，在一定程度上揭示了儒佛教學制度互相同化補充和自我調適充實過程的歷史複雜性，亟須我們加以充分的重視和深入的探討，以充實和豐富教育史的研究。

註釋

- ①②湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》第一卷第五章。
- ③《魏書》卷八十二《祖瑩傳》。
- ④《高僧傳·支遁傳》。
- ⑤《後漢書·丁鴻傳》。
- ⑥圓仁：《入唐求法巡禮行記》卷二。
- ⑦《四分律行事抄資記》卷三《釋導俗篇》。
- ⑧均見《法苑珠林》卷三十二《儀式部》引。
- ⑨《高僧傳》卷五。
- ⑩參見《禮記》中《文王世子》、《曲禮》二篇。
- ⑪見《白鹿洞誌》卷十一《職事》條。
- ⑫《入唐求法巡禮行記》卷二。新羅指朝鮮，其佛教受中國影響極大，多承唐制。
- ⑬《高僧傳·僧蒼傳》。
- ⑭《法苑珠林》卷三十二《儀式部》。
- ⑮《漢書》卷二十五《魯丕傳》。
- ⑯《資治通鑑》卷四十八和帝元十一年注。
- ⑰參見《景德傳燈錄》卷六《禪門規式》。
- ⑱見王懋竑《朱子年譜》。

論「五燈」和《五燈會元》

陳士強

一、〔北宋〕道原《景德傳燈錄》

《景德傳燈錄》，簡稱《傳燈錄》，三十卷。北宋景德元年（一〇〇四），東吳沙門道原撰。收入《大正藏》第五十一卷。

道原，青原下第十世、法眼宗僧人，天台德韶國師的弟子。《天聖廣燈錄》卷二十七有專章。

《傳燈錄》書首有翰林學士楊億的《景德傳燈序》；希渭於延祐三年臘月撰的《重刊景德傳燈錄狀》；未署作者的《西來年表》。此表起南齊高帝建元元年（四七九），終隋恭帝義寧二年（六一七），以叙說帝王世系為主，間及菩提達磨等行歷。其中在東魏天平三年（五三六），興和元年（五三九）欄內皆引「舊本《傳燈》云」，表末又說「達磨至中國，今取《正宗記》為定」，以此而論，年表的作者或是希渭。

書末有楊億任秘書監知汝州時，寄與李維內翰《書》（《廣燈

錄》卷十八曾轉錄），「叙其始末師承」，主要記述慧能以下的傳承；長樂鄭昂於南宋紹興壬子歲（二年，公元一一三二年）撰的《跋》，其中訛言：「右《景德傳燈錄》本，住湖州鐵觀音院僧拱辰所撰」；天童宏智和尚《疏》；左朝散大夫劉棐於南宋紹興四年（一一三四）上元日撰的《景德傳燈錄後序》。《大正藏》本上述各物均為明藏本所無。原因是《大正藏》本所用的是延祐本，而延祐本實是僧人思鑒（婺人）和寧海周氏於南宋紹興年初重刻的一種本子（見劉棐《後序》），這個民間刻本或許就是《西來年表》及《傳燈錄》本文夾注中提到的「舊本《傳燈錄》」，為明藏本的編纂者所未見。所有序跋中，以評注《傳燈錄》初稿的得失，介紹奉詔刊正此稿經過的楊億《序》為最重要。楊億說：

「有東吳僧道原者，冥心禪悅，索隱空宗，披奔世之祖圖，採諸方之語錄，次序其源派，錯綜其辭句，以七佛以至大法眼之嗣，凡五十二世，一千七百一人，成三十卷，目之

曰《景德傳燈錄》。詣闕奉進，冀於流布。皇上爲佛法方外護，嘉釋子之勤業，載懷重愼，思致悠久，乃詔翰林學士左司諫知制誥臣楊億、兵部員外郎知制誥臣李維、太常丞臣王曙等，同加刊削，俾之裁定。」（第一九六頁下）

據楊億介紹，他與李、王二人對《傳燈錄》原稿的刊削整理，大致包括以下幾個方面：

一、凡原稿對禪宗祖師的話，「別加潤飾，失其指歸」之處，一概復原（「仍其舊」）。

二、「其有標錄事緣，縷詳軌迹，或辭條之紛糾，或言鑒之猥俗，並從刊削，俾之綸貫。」（同上）即進行文字上的加工。

三、「至有儒臣居士之問答，爵位姓氏之著明，校歲曆以愆殊，約史籍而差謬，咸用刪去，以資傳信。」（同上）即校核史實。

四、楊億認爲，燈錄的內容應當是「啓投針之玄趣，馳激電之迅機，開示妙明之真心，祖述苦空之深理」，「若仍但述感應之徵符，專叙參游之轍迹，此已標於僧史，亦奚取於禪詮，聊存世系之名，庶紀師承之自。然而舊錄所載，或掇粗而遺精，別集具存，當尋文而補闕。牽加採擷，爰從附益。」（第一九六頁下——第一九七頁上）也就是對原稿中有關禪僧的感應之徵，參游之迹作了刪削，另補了一些機語。

五、「逮於序論之作，或非古德之文，間廁編聯，徒增植釀，亦用簡別，多所屏去。」（第一九七頁上）即對原稿末二卷收輯的讚頌偈詩、銘記箴歌作了一些調整，刪去了一些作品。

這樣，「洎茲周歲，方遂終篇」（同上），終過近一年的裁削正，才完成對《傳燈錄》原稿的整理，後世流傳的便是經過楊億等整理過的本子。

《傳燈錄》是自禪宗有史以來，迄道原撰書時爲止，禪宗世次源流最爲完整系統的記叙（案：卷二十七廬山歸宗寺慧誠禪師章

和溫州瑞鹿寺本先禪師章，分別記有景德四年和大中祥符元年示寂之事，疑是後人增益）。所記世系，上起七佛，下至慧能門下南岳懷讓法嗣的第九世（有汾陽善昭）和青原行思法嗣的第十一世（有富陽子蒙、朝陽院津、長壽法齊、高麗慧洪、上林胡智五人，其中有機語見錄的僅法齊一人，其餘的均有目無文）。

全書沒有總目，但每卷之首均有一卷的目錄，對編入世次的人物分別標注「見錄」與「無機緣語句不錄」的字樣。所謂「見錄」，指的是不僅在卷目中有他的名字，而且在正文中有他的專章，用來記錄他的生世和機緣語句；所謂「無機緣語句不錄」，指的是僅在卷目中有他的名字，而在文中沒有他的專章，因爲沒有收集到他的機緣語句。也就是通常說的「有目有文」和「有目無文」。每個禪師的法嗣（即弟子）均按「見錄」者在先，「不錄」者在後的順序排列。南岳懷讓和青原行思二大法系傳承世次中的「第一世」，均非指懷讓、行思本人，而是指他們的直傳弟子，即第一代傳人。「第二世」指的是第二代傳人，以此類推。在宋代出現的燈錄中，只有《建中靖國續燈錄》和《聯燈會要》是以懷讓、行思爲各自法系的「第一世」的，與《傳燈錄》相異，其餘燈錄體著作都沿用《傳燈錄》的世次計算法。

全書收錄的人物，按楊億所說是「一千七百一人」，而據明代智旭的統計，則是一千七百十二人，內九百五十四人有語見錄，餘七百五十八人但存名字（見《閱藏知津》卷四十二）。

卷一、卷二：七佛、天竺祖師（禪宗西天二十七祖）。

卷三：中華五祖並旁出尊宿（禪宗東土六祖中的前五祖及旁出弟子）。收（據有機緣語句見錄者而言，下同）：第二十八祖菩提達磨；第二十九祖慧可和他的旁出弟子僧那、向居士、慧滿；第三十祖僧璨；第三十一祖道信；第三十二祖弘忍。

卷四：前部分爲第三十一祖道信旁出法嗣。收金陵牛頭山六世祖宗，以及他們的旁出弟子；後部分爲第三十二祖弘忍旁出法

嗣第一世至第五世。臨北宋神秀、嵩岳慧安、蒙山道明、五台巨方等。

卷五：第三十三祖慧能和他的弟子西印度堀多三藏、韶州法海、吉州志誠、廣州法性寺印宗、吉州青原山行思、南岳懷讓、溫州永嘉玄覺、司空山本淨、西京荷澤寺神會等。

卷六至卷十三前部分：南岳懷讓法嗣第一世至第九世（其中麗藏本卷九之末還附有裴休集的《黃蘗希運禪師傳心法要》）。

卷十三後部分：曹溪（慧能）別出第二世至第六世。第二世：吉州耽源山眞應、黃州大石山福琳、沂水蒙山光寶；第三、四世皆有名字而無本文；第五世：終南山圭峯密；第六世：有名字而無本文。

卷十四至卷二十六：吉州青原山行思法嗣第一世至第十一世。

卷二十七：禪門達者（禪宗以外習禪聞名的僧人）。收金陵寶誌、婺州善慧、南岳慧思、天台智顗、泗州僧伽和尚、萬廻法雲、天台豐乾、天台寒山子、天台拾得、明州布袋和尚十人，並附「諸方雜舉徵拈代別語」（即諸方禪師語）。

卷二十八：諸方廣語。收南陽慧忠、洛京荷澤神會、江西大寂道一、澧州藥山惟儼、池州南泉普願、趙州從諗、鎮州臨濟義玄、玄沙宗一師備等十二人除前面本章所載以外的語錄。

卷二十九：讚頌偈詩。收寶誌和尚《大乘頌》、《十二時頌》、《十四科頌》、漳州羅漢桂琛和尚《明頌道》、南岳惟勁禪師《覺地頌》、白居易《八漸偈》、同安察禪師《十玄談》、雲頂山僧德敷《詩》等一百餘首。

卷三十：銘記箴歌。收傳大士《心王銘》、僧璨《信心銘》、菩提達磨《略辨大乘入道四行》及弟子曇琳《序》、荷澤大師《顯宗記》、南岳石頭大師《參同契》、杭州五雲和尚《坐禪箴》、蘇溪和尚《牧護歌》等二十餘篇。

《傳燈錄》在佛教史學上的價值，一是編定了禪宗一千七百餘人的師承法系，二是匯輯了禪宗九百五十四人的機緣語句，三是保存了一大批禪師的讚頌偈詩、銘記箴歌。尤其是那些繁複多樣，因人而異的機語問答，充分反映了整個禪宗的思維共性和各個禪師的個性。大旨歸於得意忘言，發明本心，見性成佛。

《傳燈錄》傳世後三十年，光祿大夫行尚書吏部侍郎王隨，因感到《傳燈錄》卷帙較多，學者津携不便，於是在景祐元年（一〇三四）將《傳燈錄》刪為十五卷，取名為《傳燈玉英集》。《傳燈玉英集》今存卷二、卷三、卷五、卷六、卷八、卷十、卷十二、卷十四、卷十五，總計九卷，其餘的六卷已佚。收入《宋藏遺珍》第三冊（台灣新文豐出版公司一九七八年四月版）。

《傳燈玉英集》書末有景祐龍集甲戌歲（即景祐元年）王隨撰的《後序》。說：

「臣以餘暇，恭披是錄（指《傳燈錄》），精究義諦，偶達宗旨。而又願緼縻之重，卷帙稍廣，諒參學之者津携頗難。因思佛門津論，尚資纂鈔，儒家史傳，具存紀略，遂擇乎精粹，撮其機要，刪為十五卷，題之曰《傳燈玉英集》。」（第一五二九頁上）

由於《傳燈玉英集》的內容是從《傳燈錄》中摘出來的，而且今本已殘缺，故實際使用價值並不大。

二、〔北宋〕李遵勗《天聖廣燈錄》

《天聖廣燈錄》，簡稱《廣燈錄》，三十卷。北宋天聖七年（公元一〇二九年），此據《釋氏稽古略》卷四。一說景祐三年，駙馬都尉李遵勗編。收入《續藏經》第一三五冊。

李遵勗，字公武，上黨（治所在今山西長治市）人。舉進士，

聚萬壽長公主，累言至鎮國軍節度使（以上據《居士傳》卷二十）。得法於襄州石門谷隱山蘊聰禪師，為南岳下第九世、臨濟宗法孫（以上據《廣燈錄》卷十八。《五燈會元》卷十二則編為「南岳下十世」）。

《廣燈錄》書前有《天聖廣燈錄都帙目錄》（即全書總目）一卷。書首有宋仁宗於景祐三年（一〇三六）四月作的《御制天聖廣燈錄序》。宋仁宗說：

《天聖廣燈錄》者，鎮國軍節度使駙馬都尉李遵勗之所編次也。遵勗承承榮外館，受律齋壇，靡恃貴而驕矜，頗澡心於恬曠。竭積順之素志，趨求福之本因；灑六根之情塵，別三乘之歸趣。迹其祖錄，廣彼宗風，採開士之迅機，集叢林之雅對，粗裨於理，咸屬之篇。（第六〇七頁上）

《廣燈錄》是為增廣《傳燈錄》而編的一部燈錄。所收，上始釋迦牟尼，下至南岳懷讓法嗣第十一世（案：《廣燈錄》目錄只標到「第九世」為止，漏標了第十世、第十一世）和青原行思法嗣第十二世（內缺第一世至第六世）。計算世次的方法與《傳燈錄》相同。

卷一：釋迦牟尼佛。作者在卷首的小序中說：「賢劫次第，前有六佛，《景德傳燈錄》中先已具載，今之編次，從因地以至傳法來歷，繼自釋迦佛以降。」（第六〇七頁下）

卷二至卷五：天竺祖師。始「第一祖摩訶迦葉尊者」，終「第二十七祖般若多羅尊者」。

卷六、卷七：中國祖師。始「第二十八祖菩提達磨尊者」，終「第三十三祖慧能大師」。

卷八至卷十八：潭州南岳觀音院懷讓禪師，以及他的法嗣第一世（江州馬祖道一禪師）至第十一世（袁州南圓山楚圓禪師的法嗣普照修戒禪師）（案：《廣燈錄》目錄誤將屬於南岳第十世的楚圓，標為「第九世」，同時漏標了修戒的世次，今糾正）。

卷十九至卷二十三：吉州青原山行思禪師法嗣第七世（韶州

雲門山文偃禪師的法嗣雲門山法球禪師等）至第九世（鼎州文殊山應真禪師的法嗣筠州洞山曉聰禪師等）。

卷二十四至卷二十五前部分：吉州青原山行思禪師法嗣第七世（洛京靈泉院歸仁禪師的法嗣郢州大陽山堅禪師等）至第十世（南康軍歸詮禪師的法嗣柏州天平山契愚禪師）（案：其中應為「第九世」的鼎州梁山善冀禪師等，在《廣燈錄》目錄中被誤刊為「第七世」）。

卷二十五後部分至卷二十六前部分：南岳懷讓禪師法嗣第七世（郢州芭蕉山惠清禪師的法嗣芭蕉山遇禪師等）和第八世（彭州承天院辭確禪師的法嗣潤州羅漢院繼宗禪師等）。

卷二十六後部分至卷三十：吉州青原山行思禪師法嗣第七世（鼎州大龍山洪濟禪師的法嗣澧州欽山如靜禪師）至第十二世（杭州靈隱山文勝禪師的法嗣常州薦福院歸則禪師等）。末附「東京景德寺僧志言」。

《廣燈錄》的編次是比較凌亂的。從上可知，它不象《傳燈錄》那樣，先叙完南岳系的全部人物，再介紹青原系的人物，而是南岳——青原——南岳——青原，交叉叙說。甚至在一卷內也有二系人物同載的，如卷二十五前部分是青原第九、十世，後部分是南岳第七世；它不象《傳燈錄》那樣，凡同一法系內世次相同的人物，都放在一起介紹，而是前後疊出。如卷八至卷十八已介紹了南岳第一世至第十世，卷二十五、卷二十六又復出第七、八世。卷十九至卷二十三介紹了青原第七世至第九世，卷二十四、卷二十五又是第七世至第十世，卷二十六至卷三十復出第七世至第十二世。這種並非出於叙說同一法系內不同宗派需要的前後疊出，足以使人頭昏眩。再加上世次殘缺（如缺青原第一世至第六世）、人物不全（如慧能眾多的弟子僅有懷讓一人見錄），因此，從系譜的嚴密性而言，《廣燈錄》並非成功之作。

但從《廣燈錄》增廣了《傳燈錄》所載人物的機緣語句並新增了

一批人物而言，它又有一定的獨特價值。試以臨濟宗義玄的法嗣而論，《傳燈錄》卷十二共收錄了二十二二人，其中載有機緣語句的為十六人，其餘六人僅有空名而已，而《廣燈錄》卷十二、卷十三則收二十四人，新增「定上座」和「發上座」，而且每個人都有專章。

再從兩書同載機語的那十六人來看，《廣燈錄》卷十二所載的魏府大覺禪師、鎮州三聖院惠然禪師、鎮州萬壽禪師、魏府興化存獎禪師和卷十三所載的雲山和尚、涿州剋符道者，《傳燈錄》稱「紙衣和尚」等的機語，幾乎與《傳燈錄》全異。特別是剋符道者的三十八首頌，在《傳燈錄》中一字也未載。其餘的一些人也是有同有異，文字全同的一個也沒有。

因此，《廣燈錄》所說的「廣」，應當理解為主要「廣」在人物的機語上，而不是世次上。從這點而言，它仍不失為研究禪學思想的有用的資料書。

三、〔北宋〕惟白《建中靖國續燈錄》

《建中靖國續燈錄》，簡稱《續燈錄》，三十卷。北宋建中靖國元年（一一〇一），東京（開封）法雲禪寺住持惟白集。收入《續藏經》第一三六冊。

惟白，靖江（今屬江西）人。青原下第十二世、雲門宗僧人，法雲法秀的弟子。另著有《大藏經綱目指要錄》八卷，今存。事迹見載於《五燈會元》卷十六、明居頂《續傳燈錄》卷十二。

《續燈錄》書前有《建中靖國續燈錄目錄》三卷。書首有宋徽宗於建中靖國元年（一一〇一）八月作的《御制建中靖國續燈錄序》。書末有同年七月惟白的《上皇帝書》；駙馬都尉張敦禮（惟白上書的轉遞者）的《上皇帝書札子》；記錄《續燈錄》進呈、賜序過程的

《付受次第》；同年十月張敦禮為刊刻《續燈錄》所作的《恭發願文》。宋徽宗在《序》中說：

「自達磨西來，實是初祖。其傳二三四五，而至曹溪（慧能），於是雙林之道逾光，一滴之流浸廣。自南岳、青原而下，分為五宗，各擅家風。應機酬對，雖建立不同，而會歸則一。莫不箭鋒相拄，鞭影齊施，接物利生，啓悟多矣。源派演迤，枝葉扶疏，而雲門、臨濟二宗遂獨盛於天下。……今《續燈》之名，蓋燈燈相續，光光涉入，義有在於是矣。」（等三八頁上、下）

《續燈錄》是為續《傳燈錄》而編的又一部燈錄。所收，上始釋迦牟尼，下至南岳第十五世和青原第十五世。「凡四十八世，千七百餘人。」（《上皇帝札子》，第四一一頁上）但計算二大法系的世次方法，與先前的《傳燈》、《廣燈》不同，乃是以懷讓本人為「南岳第一世」，行思本人為「青原第一世」，而將他們的直傳弟子下降為「第二世」。因此，《續燈錄》中所說的「第二世」，只相當於《傳燈》、《廣燈》中的「第一世」，所收載的「第十五世」也只相當於前二書所定世次的「第十四世」。

《續燈錄》共分五門：

一、正宗門（卷一），「西天此土，諸祖相傳，契悟因緣，直叙宗致。」（《續燈錄》目錄，第一頁上，下同）收五十一祖。他們是：本師釋迦牟尼佛；禪宗三十三祖；南岳懷讓、廬陵青原行思、江西道一、南岳石頭希遷、洪州百丈懷海、澧州天皇道悟、筠州黃蘗希運、澧州龍潭崇信、鎮州臨濟義玄、鼎州德山宣鑒、魏府興化存獎、福州雪峰義存、汝州南院惠顥、韶州雲門文偃、汝州風穴延沼、汝州首山省念、汾州太子院善昭（以上均不標世次）。

二、對機門（卷二至卷二十六），「諸方師表，啐啄應機，敷唱宗猷，發明心要。」收廬陵青原山行思禪師第八世（韶州雲門文

偃禪師的法嗣成都府香林澄遠禪師等)至第十五世(婺州寶林果唱寶覺禪師的法嗣袁州興化德觀禪師等)，南岳懷讓禪師第十一世(汾州太子院善昭禪師的法嗣潭州興化慈明禪師等)至第十五世(廬山羅漢系南禪師的法嗣南岳雲峯惠唱禪師等)。

三、拈古門(卷二十七)，「具大知見，拈提宗教，抑揚先覺，開鑿後昆。」收明州雪竇重顯禪師等二十九人所作的「拈古」(先學禪宗的某則「公案」，然後加以評論的口語或文體)八十餘則。

四、頌古門(卷二十八)，「先德淵奧，頌以發揮，詞意有規，宗旨無忒。」收潭州石霜楚圓禪師等二十人所作的「頌古」(先學禪宗的某則「公案」，然後作韻語闡發其中的奧義的文體)七十餘則。

五、偈頌門(卷二十九、卷三十)，「古今知識，內外兼明，唱道篇章，錄爲龜鑒。」收金陵蔣山法泉佛慧禪師等四十人所作的偈頌二百五十餘首。

由於《續燈錄》是爲續《傳燈錄》而作的，故凡《傳燈錄》中已載的人物，在此書中大多從略，重載的只是其中的一小部分(對這些人物的機語往往有新的補充)，它的重點在於續輯《傳燈錄》未收的人物和世次上。如雲門文偃的弟子，據《傳燈錄》卷二十二和卷二十三的記載，光有機緣語句者就達五十人，無機緣語句者尚有十人，而《續燈錄》卷二只刊載了成都府香林澄遠禪師(《傳燈錄》卷二十二已載)和饒州薦福承古禪師(新補)二人。《續燈錄》說，澄遠，「姓上官氏，漢州綿竹人也。投成都真相院出家，十六歲圓具。後離蜀入秦，登青峯，躡子陵，施之荊湘，參後龍牙，有發機之地。尋過嶺，樞衣雲門匡真(即文偃)禪師。」(第五一頁上)如此等等，皆爲《傳燈錄》所闕載，這也反映了作者的編集意圖。

四、〔南宋〕悟明《聯燈會要》

《聯燈會要》，簡稱《聯燈》，三十卷。南宋淳熙十年(一一八三)，泉州崇福寺沙門悟明集。收入《續藏經》第一三六冊。

悟明，福州(今屬福建)人。出家後，爲南岳下第十八世、臨濟宗楊岐派僧人，鼓山安永的弟子。明居頂《續傳燈錄》卷三十五載有他的若干拈語。

《聯燈》書前有《聯燈會要目錄》一卷，據書眉上「改每卷頭目作總目，而置於卷首」的小注，可知它是《續藏經》的編集者所添，非原本舊有。書首有淳熙己酉(十六年，公元一一八九年)三月淡齋李泳《序》；元至元辛卯(二十八年，公元一二九一年)松江澱山比丘思忠的題記(無標題)；淳熙十年(一一八三)悟明自序(無標題)。悟明在自序中說：

「近年已來，據師位者不本宗由，枝詞蔓說，對句押韻，簇錦攢花，謾人自謾，不知其幾。學者不辨邪正，遞相沿襲，與之俱化。從上不傳之旨絕無聞矣。餘淳熙癸卯，坐夏永嘉之中川，因閱《傳燈》、《廣燈》，前輩當代諸大老錄(指諸家語錄)，採摭其具徹向上巴鼻，可以關鑿人天眼目者六百餘家，提唱機緣、問答語句、拈提古今得其妙者，各逐本人章次收錄，離爲三十卷，命曰《聯燈會要》。唯臨濟、雲門二家，自汾陽昭(善昭)、雪竇顯(重顯)而下，罕得其錄，今所編者，十之二三。《續燈》所載，似無取焉，當同同志集而補之，庶幾後學見前輩典刑存焉爾。」(第四三六頁上、下)

《聯燈》是《傳燈》、《廣燈》、《續燈》三部燈錄的會要和補充。所收上始七佛，下至南岳第十八世和青原第十五世。由於它採用

的是《續燈》以懷讓、行思爲各自法系「第一世」的世次計算法，故倘若折算成《傳燈》、《廣燈》所說的世次，則是「下至南岳第十七世和青原第十四世」。《傳燈》、《廣燈》編列的世次中，既有機語見錄的人物，也有無機語見錄的人物，而本書編錄的人物，皆有機語見錄，無機語的一概不列入世次。大體結構是：

卷一、卷二：七佛；竺乾諸大賢聖；西天祖師；東土祖師；四祖道信大師旁出法嗣。

卷三：五祖弘忍禪師旁出法嗣。始第一世「北宗神秀大師」，終第四世「益州保唐無住禪師」；六祖慧能禪師法嗣（收懷讓、行思以外的衆弟子，即通常說的「旁出法嗣」）。

卷四至卷十八：南岳第一世至第十八世。始第一世「南岳懷讓禪師」，終第十八世「明州天童咸傑禪師」。

卷十九至卷二十九前部分：青原第一世至十五世。始第一世「吉州青原行思禪師」，終第十五世「臨安府淨慈慧暉禪師」。

卷二十九後部分：應化賢聖。收佛陀波利尊者、天台智顗禪師、明州布袋和尚等；亡名尊宿。收老宿、庵主、行者等。

卷三十：傳大士《心王銘》、誌公《十二時歌》和《十四科》、趙州和尚《十二時歌》、法眼禪師《三界唯心頌》、鼎州普安道和尚《頌》等。

《聯燈》對《傳》、《廣》、《續》三燈收錄的人物及他們的機緣語句，並非照單全收，而是有取有捨，有刪有補，因此它所包羅的只是前三燈的主要內容，而不是全部。有許多前三燈已收的人物，在《聯燈》中被刪去了。試舉二例：

一、《續燈》卷九、卷十收青原第十二世「越州天衣義懷禪師法嗣（即弟子）」七十四人，其中四十五人有本章，二十九人無本章。而《聯燈》卷二十九僅收法雲法秀、佛日智才、慧林宗本、瑞岩子鴻、長廬體明、淨慧可證六人；

二、《續燈》卷二十一收南岳第十四世「雲居山元祐禪師法嗣」

二十人，其中九人有本章，十一人不列章次。而《聯燈》卷十六只選收了羅南系南、南峯永程、子凌山自瑜三人。

但《聯燈》中也有些新收的人物和機語。如卷十六收南岳第十五「蘄州五祖法演禪師法嗣」昭覺克勤、蔣山慧艸、龍門清遠、開福道寧四人，卷十六後部分起至卷十八畢，收南岳第十六世（徑山高杲、虎丘紹隆等）、十七世（西禪鼎需、天童曇華等）、十八世（華藏有權、天童咸傑等）四十一人，全是《聯燈》新續的。

五、〔南宋〕正受《嘉泰普燈錄》

《嘉泰普燈錄》，簡稱《普燈錄》，三十卷。南宋嘉泰四年（一二〇四），平江府報恩光孝禪院正受編。

正受，字虛中，號雷庵，俗姓邵，常熟（今屬江蘇）人。初習儒業，後從慧日寺心鑒出家。受具足戒之後，遊方參學，前參臨濟宗僧人應庵曇華於天童，機緣不契。轉還淨慈，依月堂道昌，爲青原下第十五世、雲門宗僧人。曾以寂音（惠洪）《楞嚴釐正》爲基礎，補苴增廣而作《楞嚴合論》。又括摛樞要，芟夷冗長，將《華嚴經》八十卷和李通玄《新華嚴經論》四十卷的義理，束爲三卷。事見南宋黃汝霖的《雷庵受禪師行業》。

《普燈錄》書前有武德郎敬庵黃汝霖（正受的授法弟子）於嘉定辛未歲（四年，公元一二二一年）作的《雷庵受禪師行業》；正受撰的《進聖宋嘉泰普燈錄上皇帝書》；正受編的《嘉泰普燈錄總目》三卷。書末有嘉泰四年十二月大中大夫、充寶謨閣待制陸游的後記（無標題）和寶林梅峯信禪師的《嘉泰普燈錄跋》。

正受在《上皇帝書》中說：

「臣頃侍淨慈佛行禪師道昌，一日指《續燈錄》喟然謂臣曰：三草二木之不同，及其受潤則一也。彼之云潤者，即此

之被照也。夫燈之明，等及一切。初不擇物而照，何獨收於比丘，而遺於帝王公卿師尼道俗耶？如梁武帝問聖諦於達磨，即棄有爲；唐肅宗請塔樣於國師，後明深旨；裴休契機於黃蘗；白居易悟心於鳥窠；丹霞出於名儒；龐蘊生於俗俚。古之劉鐵磨、末山尼、靈照女、凌行婆皆載之諸集，系之祖圖，獨是錄指《續燈》未嘗及之。燈雖曰《續》，借其照之不善，汝能擇正悟、抉宗眼，以補其遺，則我志也。靈隱佛海禪師慧遠亦嘗督臣之。……即佩二師之訓，繇昔之今，凡三燈指《傳》、《廣》、《續》之所不與者，莫不旁搜曲取，會粹考核，於十有七年攬撫以成。」（第二頁下—第三頁上）

從正受的陳述中可以獲悉，撰作《普燈錄》的設想是由正受的老師道昌提出來的。道昌不滿意《續燈錄》「獨收比丘，而遺於帝王公卿師尼道俗」，因此希望正受能重編一部燈錄，通收禪師的各方信衆。靈隱慧遠也贊同這一主張。於是正受化了十七年的時間，將《傳》、《廣》、《續》三燈中已收的和未收的，綜合成一書，取名爲《嘉泰普燈錄》。書名中的「普」字是針對《續燈錄》在收錄上的偏狹而提出來的。雖然在正受之前，已有悟明的《聯燈會要》問世，但也許是傳本較少的緣故，正受本人並不知道它，也沒有讀過，因而在《上皇帝書》中對它隻字未提。這就造成了他自認爲《普燈錄》是自《傳燈錄》以來的第四部燈錄的感覺。說：「夫以《傳燈》二十年之後而有《廣燈》、《廣燈》七十九年之後而有《續燈》、《續燈》百有一年之後而有《普燈》。」（《上皇帝書》，第三頁下）黃汝霖作的《行業》和陸游的後記也是如此。因此，《普燈錄》與《聯燈會要》之間並無學術上的繼承關係，它們是繼《續燈錄》之後出現的兩部並列的燈錄。

《普燈錄》所收，上始東漢初祖菩提達磨，下至南岳第十七世和青原第十五世。由於南岳第一世至第九世、青原第一世至第九世，具載於《傳》、《廣》、《續》三燈之中，《普燈錄》因而「不列章

次」，即不設專章加以介紹，故實際編錄的禪宗世次是：六代師祖、南岳第十世至第十七世、青原第十世至第十五世。有關二大法系世次的計算方法，與《傳》、《廣燈》二燈相同，而與《續》相異，即以南岳懷讓的直傳弟子（馬祖道一）和青原行思的直傳弟子（石頭希遷）爲「自法系的第一世」。

另外，《普燈錄》還第一次新編了屬於南岳系的臨濟宗（包括黃龍、楊岐二派）、屬於青原系的洞山（即「曹洞」）宗和雲門宗的傳法世次，爲仰宗和法眼宗在北宋中業已經衰亡，故作者未予編次。支宗和支派也是以創宗者和創派者的直傳弟子爲第一世的。其中三大支宗各立一人爲正傳宗師，如興化存獎爲臨濟第一世、雲居道膺爲洞山第一世、香林澄遠爲雲門第一世。臨濟宗下的二派則並列數人，同爲第一世，如黃龍祖心、東林常總、雲蓋守智、泐潭克文、泐潭洪英、圓通圓璣等並列爲臨濟宗黃龍脈第一世，白雲守端、仁寧仁勇等並列爲楊岐派第一世。

全書共分爲示衆機語、聖君賢臣、應化聖賢、廣語、拈古、頌古、偈贊、雜著八門。其中「示衆機語」編錄的禪宗傳法世次，是全書的主要部分。各門內容大致如下：

一、示衆機語（卷一至卷二十一）。卷一，按全書總目開列的項目是：六代祖師；曹溪分派宗師（青原行思、南岳懷讓、以及青原一世至六世、南岳一世至四世）；三宗正傳宗師（臨濟一世至五世、洞山一世至五世、雲門一世至三世）；聯芳宗師（筠州洞山延禪師等）；《傳》、《廣》二燈遺錄及未詳宗師（隆興府風棲同安第二代志禪師等二十一人）。由於其中有些項目僅見於目錄，而未見於正文。故正文中實際見錄的是：紀佛祖（綜述性的一段文字）；六代祖師；《傳》、《廣》二燈遺錄及未詳宗師。卷二至卷二十一，南岳第十世（臨濟六世）至第十七世（臨濟十三世）、青原第十世（包括雲門四世、洞山六世）至第十五世（包括雲門九世、洞山十一世）。按每一世先南岳、後青原的順序逐世編次。如卷二

爲南岳第十世、青原第十世；卷三爲南岳第十一世、青原第十一世；卷四爲南岳第十二世；卷五爲青原第十二世，等等。

其中，臨濟宗楊岐法脈，載至屬於南岳第十六世（臨濟十二世、楊岐五世）的「溫州淨居尼無相大師法燈」而止（見卷二十一）；黃龍派法脈，載至屬於南岳第十七世（臨濟十三世、黃龍六世）的「潭州福嚴傑禪師而止」（見卷二十一）。因傑禪師無機語見錄（只有在卷目中列有他的名字而未見於正文），故就有機語見錄者而言，至排在他之前的「建寧府三峯印禪師」而止，（見卷二十一）；雲門宗法脈，載至屬於青原第十五世（雲門九世）的「撫州靈岩圓日禪師」而止（見卷十七）；洞山宗（即曹洞宗）法脈，載至屬於青原第十五世（洞山十一世）的「慶元府普照戒禪師」而止（見卷十七），因戒禪師無機語見錄，故就有機語見錄者而言，至排在他之前的「紹興府超化藻禪師」而止（見卷十七）。

二、聖君賢臣（卷二十二、卷二十三）。聖君，收宋太宗、眞宗、仁宗、徽宗、高宗、孝宗六人；賢臣，收丞相王隨、殿院李琛、比部孫居士、節推朱炎、文公楊億、清獻公趙抃、通判趙善期、朝奉俞南仲等四十九人。

三、應化聖賢（卷二十四）。收千歲寶掌和尚、南安岩自嚴尊者、李通玄尊者、呂岩眞人、張用成眞人等十人。另附「拾遺」，收「未詳法嗣」的福州東山三教雲頂禪師、京洛和尚等二十人。

四、諸方廣語（卷二十五）。收西蜀仁王欽禪師、泐潭眞淨文禪師等十三人的示衆法語。

五、拈古（卷二十六）。收蔣山佛慧泉禪師、翠岩眞禪師等四十五人對禪宗「公案」所作的評論。

六、頌古（卷二十七、卷二十八）。收法昌遇禪師、白雲端禪師、大滄佛性泰禪師、徑山大慧普覺果禪師等六十九人所作的「頌古」類作品。

七、偈贊（卷二十九）。收金山達觀穎禪師、黃龍普覺南禪師

等四十六人所作的偈贊。

八、雜類（卷三十）。收吳山師子端禪師的《睡辭》、《放牛歌》、《易說》、龍門佛眼遠禪師的《坐禪銘》、勝因戲魚勝禪師的《拄杖歌》、薦福常庵崇禪師的《和陶潛歸去來辭》、《司空山歌》、丞相張無盡（張商英）的《金剛經三十二分說》、《東林善法堂記》等二十九篇。

由於頌古、偈贊、雜著都是禪宗僧人成文的作品，故《普燈錄》中保存的禪宗文述是相當多的，其中有不少還是首次載錄的，具有重要的資料價值。

六、〔南宋〕普濟《五燈會元》

附：〔明〕淨柱《五燈會元續略》

《五燈會元》，二十卷。南宋淳祐十二年（一二五二）靈隱寺沙門普濟集。收入《續藏經》第一三七冊（載元代重刊本二序和《五燈會元目錄》二卷）和第一三八冊（載《五燈會元》正文）。

普濟，字大川，明州奉化（今屬浙江）人。南岳下第十八世、臨濟宗楊岐派僧人，徑山如琰的弟子。事迹見載於南宋圓悟的《枯崖漫錄》卷中、明居頂的《續傳燈錄》卷三十五、明淨柱的《五燈會元續略》卷二之上等。

《五燈會元》有南宋寶祐元年（一二五三）的初刻本和元至正二十四年（一三六四）的重刻本兩種本子。刻刻本書首有淳祐壬子（十二年）冬普濟書於直指堂的《題詞》、寶祐改元（即寶祐元年）清明日通庵王楠作的《序》；書末有寶祐元年正月旦日沈淨明作的《跋》（中華書局一九八四年出版的《五燈會元》校點本將它移至書首）。據王序、沈跋所說，《五燈會元》是沈淨明居士請杭州靈隱

禪寺的僧人編集的，其中包括該寺首座慧明。稿成之後，又由沈淨明捐財鐫梓。重刻本書首有博山元異僧人大曦作的《重刊五燈會元叙》，元至正二十四年夏四月杭州天歷萬壽永祚禪寺僧人廷俊作的《重刊五燈會元序》。據廷俊所說，這是徑山晦機元熙禪師的弟子業海清公（即子清，事迹見《增集續傳燈錄》卷四）八十歲時，集資重刻的。《續藏經》刊用的就是這個重刻本。

廷俊在《重刊五燈會元序》中說：

「宋季靈隱大川濟公（普濟）以五燈爲書浩博，學者罕能通究，乃集學徒作《五燈會元》，以惠後學，恩正渥也。國朝至元間，乾越雲壑瑞禪師作《心燈錄》，最爲詳盡。特援丘玄素所制塔銘，以龍潭信公（崇信）出馬祖（道一）下，致或人沮抑，不大傳於世，識者惜焉。」（第九一一頁上、下）

由此可見，《五燈會元》乃是禪宗北宋「三燈」（《傳燈》、《廣燈》、《續燈》）和南宋「二燈」（《聯燈》、《普燈》）的匯編。由於「五燈」的每一部都有三十卷，合計一百五十卷，卷帙浩繁；所載世次、人物和機語層見疊出，重合之處甚多；對慧能門下南岳、青原二大系世次的計算，以及編錄程序不盡一致。故一般學人望而生畏，罕能通究，爲方便閱覽，首濟召集了包括靈隱寺首座慧明在內的一批僧人，以「五燈」爲基本素材，刪併整理，新編了《五燈會元》一書。

鑒於《傳》、《廣》、《續》、《聯》四書對慧能以下禪宗的傳授世次，只按南岳、青原二大系編列，而對二大系下形成的五家七宗（也可稱「五宗二派」，即滄仰、臨濟、曹洞、雲門、法眼五宗和臨濟宗下的黃龍、楊岐二派）不再標注，致使這些支宗支派的源流本末隱沒不顯；《普燈》雖然首次對臨濟、洞山（即「曹洞」）、雲門三宗和黃龍、楊岐二派的傳授世次作了標注，但仍然沒有能夠爲它們單獨立卷。南岳、青原二系以及它們的支宗時常被混編在

同一卷中，眉目不清。因此，《五燈會元》第一次採用按五家七宗分卷編錄的方式編排。全書所收，上始七佛，下至青原下十六世和南岳下十七世。其中，「青原下」和「南岳下」的「下」字，突出地表明它和《傳》、《廣》、《普》一樣，是以青原和南岳的「法嗣」，即弟子作爲自己法系的第一世的。

卷一：七佛（始「毗婆尸佛」，終「釋迦牟尼佛」）；西天祖師（始「一祖摩訶迦葉尊者」，終「二十七祖般若多羅尊者」）；東土祖師（始「初祖菩提達磨大師」，終「六祖慧能大師」）。

卷二：四祖大醫禪師（道信）旁出法嗣第一世（牛頭山法融）至八世（天台山雲居智禪師、鳥窠道林）；五祖大滿禪師（弘忍）旁出法嗣第一世（北宗神秀等）至第四世（保唐無住）；六祖大鑒禪師（慧能）旁出法嗣第一世（西域崛多三藏等）至第五世（圭峯宗密）；附「西天東土應化聖賢」（文殊菩薩、千歲寶掌和尚等）。

卷三、卷四：六祖大鑒禪師法嗣南岳懷讓禪師；南岳讓禪師法嗣第一世（馬祖道一）至第五世（刺史陳操、長慶道嶽）。

卷五、卷六：六祖大鑒禪師法嗣青原行思禪師；青原思禪師法嗣第一世（石頭希遷）至七世（澧山藥山、青峯清勉等）；附「宋世玉音」（太宗、徽宗、孝宗）和「未詳法嗣」（實性大師等）。

卷七、卷八：青原下二世（天皇道悟）至九世（眉州黃龍、隆壽法騫等）。

卷九：滄仰宗。南岳下三世（滄山靈祐）至八世（三角志謙、興陽詞鐸）。

卷十：法眼宗。青原下八世（清涼文益）至十二世（靈隱延珙、薦福歸則、翠岩嗣元）。

卷十一、卷十二：臨濟宗。南岳下四世（臨濟義玄）至十五世（瑞岩如勝、治文道川）。

卷十三、卷十四：曹洞宗。青原下四世（洞山良價）至十五世（雪竇智鑒、超化藻禪師、廣福道勤）。

卷十五、卷十六：雲門宗。青原下六世（雲門文偃）至十六世（光孝深禪師）。

卷十七、卷十八：臨濟宗黃龍派。南岳下十一世（黃龍慧南）至十七世（龍鳴賢禪師、大滙鑒禪師）。

卷十九、卷二十：臨濟宗楊岐派。南岳下十一世（楊岐方會）至十七世（法石慧寶、德山子涓等）。

《五燈會元》作為兩宗時期有名的五部燈錄編載的禪宗世次源流和主要人物的會萃，內容極其豐富。大凡南宋嘉泰四年（一二〇四）以前禪門人物為啓發學人的禪機，而作的正說、反說、莊說、諧說、橫說、豎說、顯說、密說，以及瞬目揚眉、擎拳舉指、豎拂拈槌、掀床起拜、持叉將弓、毘毬舞笏、拽石搬土、打鼓吹毛、呵笑棒喝等等的舉止行為，大多見錄其中。可謂「公案」之淵藪，禪學之大成。

如：見於卷二的鳥窠（道林）吹毛、玄覺一宿、南陽（慧忠）無縫塔；見於卷三的南岳（懷讓）磨磚、百丈（懷海）豎拂、南泉（普願）斬貓、歸宗（智常）斬蛇、磐山（寶積）肉案、石鞏（慧藏）張弓；見於卷四的趙州（從諗）柏樹子、秘魔（岩和尚）拏叉、祇林木劍、道吾起拜、俱胝一指；見於卷五的丹霞（天然）燒木佛、夾山（善會）揮劍；見於卷六的禾山（無殷）打鼓；見於卷七的龍潭（崇信）滅燭、德山（宣鑒）行棒、雪峯（義存）毘毬；見於卷九的靈祐踢瓶、香嚴（智閑）擊竹、芭蕉（慧清）拄杖、資福（貞遂）利竿；見於卷十的法眼（文蓋）香匙；見於卷十五的雲門木馬嘶、洞山（守初）麻三斤；見於卷十七的黃龍（慧南）三關、兜率（從悅）三語，等等，都是後代禪宗學者編集各種禪宗典故的重要來源。如金代嵩山少林寺沙門志明撰《禪苑蒙求瑤林》三卷，以後又有佚名者作《禪苑蒙求拾遺》一卷，均採錄《五燈會元》中的大量故事。

總的來說，《五燈會元》出於「五燈」而勝於「五燈」。因為它綜

括了「五燈」的主要內容，而且在分卷錄次方面作了重大的改進，條理明晰，敘事簡要，甚易讀覽。因此，自問世以來廣泛流傳，深受禪學界的歡迎。民間收藏的《五燈會元》運運多於「五燈」。明人馬嘉植甚至將普濟集《五燈會元》，與司馬遷編《史記》、班固編《漢書》相題並論，認為「大川和尚集《五燈會元》，厥功亦不下班、馬」《五燈會元續略序》。

但從資料的含量而論，《會元》又不能取代「五燈」。因為有些人物和機語、「五燈」中有，而《會元》中無。如《傳燈》卷二十四收德山緣密法嗣二人，全有機語。《廣燈》卷二十一新增十四人，由於其中「巴陵乾明普禪師」與「岳州乾明普禪師」實為一人，故實際新增的是十三人，也全有機語。這就是說，德山緣密的弟子有十五人。而《會元》只選錄了其中的十一人，將《廣燈》收載的鼎州德山柔禪師、鼎州文殊山寬禪師、彬州乾明自興禪師、渝州進雲山禪師四人及他們的機語刪去了。而且在它收錄的十一人中，黑水承瑤禪師還是「不列章次」的，即只有名字而無專章的，原有的機語也給刪掉了。再如「五燈」中除《廣燈》以外，《傳燈》、《續燈》、《聯燈》、《普燈》都在書末幾卷，收載一大批禪宗的拈古、頌古、偈贊、詩銘箴歌和其他雜著。而這些寶貴的資料，在《會元》中也不復存在。因此，對從事禪學研究的人來說，「五燈」和《五燈會元》不可偏廢。

《五燈會元》傳至明末，有支提山沙門淨柱撰《五燈會元續略》，以為續篇。《五燈會元續略》，原為四卷，後每卷各分上、下，成八卷。《續略》的目錄分別稱之為「卷一上」、「卷一下」……「卷四上」、「卷四下」，而正文每頁的裁口則標為「卷一」、「卷二」……「卷七」、「卷八」。此書撰於明崇禎十七年（一六四四），收入《續藏經》第一三八冊。

淨柱龍溪（今福建龍海縣）人，俗姓陳。青原下三十七世、曹洞宗僧人，石雨明方禪師（事見《五燈會元續略》卷一下）的弟子。

清超永《五燈全書》卷一百九有傳。

《續略》書首有南明弘光元年（一六四五）吏科左給事中馬嘉植撰的《五燈會元續略序》；崇禎十七年（一六四四）佛成道日淨柱撰的《叙》；戊子（南明永曆二年，公元一六四八年）仲春遠門道人（淨柱）書的《凡例》；《五燈會元續略目錄》。

淨柱在《叙》中說：

「紹定間，大川濟公（普濟）承浙翁（如琰）之傳，主握宗印。集諸學侶，撮爲《會元》，可謂始終條理，一以貫之。宋季迄元代，有宗匠說法如雲，指不勝屈。入我明聖祖神宗，道化翔流，普天皈命，而應斯嘉運，漸出頭角，又何似柱（淨柱）生也晚。迨丁未造目擊先覺遺言，僅存洞（曹洞）、濟（臨濟）二宗，散行宇內，未經收聚。神廟間，紫柏大師（真可）每念斯舉，終未獲遂。即邇來明眼宗師，徵修有人，未見刊出。柱（淨柱）何人，斯而敢與夫述者之列，第恐愈久而名愈湮，名愈湮而脈愈紊，授受不明，旁正不分，閑之不可不取諸豫也。故續大川老人之緒，略續四冊，梓以問世。」（第八三三頁下——第八三四頁上）

從《凡例》中可以獲悉，《五燈會元續略》是在「羅輯」多年以後，才「載筆從事」的。從崇禎壬午（十五年，公元一六四二）開始寫作，至甲申（十七年，公元一六四四）冬季已經「燦然成編」。「會四方多故（指明末大亂），藏之石室，未敢通行。」（第八三四頁上）又經四年，淨柱的老師石雨明方示寂，淨柱感到不能再把書稿藏下去了，於是將明方在臨終前的一些話補入本章，並補寫了《凡例》，作爲定稿，以求刊行。

由於爲仰、法眼二宗已在北宋初葉和中葉先後絕傳，它們的傳承世次和人物機語俱載於《五燈會元》，自此以後，淨柱沒有搜集到新的資料可作補遺；而「雲門宗自宋迄元，代不乏人，如圓通、善王、山濟，俱明眼宗哲，法席甚盛，但嗣法莫可考。」

（《凡例》，第八三五頁上）也就是說，雲門宗雖然在元代仍有傳人，但他們的傳承世次已無法詳考。這樣，五家宗派中可續的只剩曹洞、臨濟二宗。鑒於《五燈會元》編錄的曹洞宗法系終於該書卷十四，而臨濟宗法系終於卷二十，根據「先盡者宜先續，後竟者宜後書」的指導思想，《續略》編錄的次第是先曹洞、後臨濟。

卷一上和卷一下：曹洞宗。始青原下十五世，終青原下三十六世。其中「青原下十五世」是與《五燈會元》卷十四重合的世次，《續略》於這一世次收淨慈暉禪師法嗣華藏慧祚一人，作爲對《會元》的補遺。自青原下十六世以下各世，均爲《續略》新續。

卷二上至卷四下：臨濟宗。始南岳下十六世，終南岳下三十四世。其中「南岳下十六世」、「南岳下十七世」是與《五燈會元》卷二十重合的世次。《續略》於南岳下十六世收黃龍忠禪師法嗣慈化印肅、懶牛和禪師法嗣竹林寶（「不列章次」）二人，於南岳下十七世收東林顏禪師法嗣昭覺紹淵、育王光禪師法嗣靈隱之善、淨慈居簡以及其他禪師的法嗣凡十九人（其中竹林寶禪師法嗣竹林安「不列章次」），均爲《五燈會元》遺落未載的人物。自南岳下十八世以下各世，爲《續略》新集。

另外，在卷二下之末還附「禪門達者，不出於世、與出於世而未詳法嗣者」，凡二十六人。其中淨柱在人名下注有「系雲門宗」的有青州佛覺、圓通善國、燕京慶壽玄悟玉禪師、黃山趙文孺居士和高郵定禪師。其他尚有天台祖燈、雲棲株宏、紫柏真可等。

《續略》所記的曹洞、臨濟二宗法脈，時跨南宋、元、明三代，而且所收的大多是禪宗的著名人物，故十分值得研讀。其中有些資料摘自明居頂的《續傳燈錄》、文琬的《增集續傳燈錄》，還有一些來源於其他禪籍，尤其是禪師的語錄。另外，還值得一提的是，作者在《凡例》中對明末臨濟、曹洞宗的勢態所作的評述，對於明末禪宗的分析和研究頗有啓發性。

（完）

《禪與西方思想》譯後

從禪法到禪宗

禪是梵文(dhāna)的音譯，本作「禪那」，後簡稱爲「禪」，意爲定、靜慮、思維修。它原來是印度各派宗教和哲學共同修習的方法，其起源可上溯到公元前三千年印度河谷土著達魯茶毗人苦行文化的象徵「大瑜伽行者」雕像。所謂禪定，就是依靠思想意志的高度集中，反觀內心，消除散亂雜念，以臻明鏡寂水般的寧靜意識形態，並在身心上產生異乎常人的功能，進而泯除主客、能所的對待。

印度思想與禪定及禪定所導致的神秘體驗有關，佛教的始創人釋迦牟尼出家後亦從苦行文化的代表人物阿羅邏迦蘭和鄒達迦羅摩子修習過四禪八定。不過後來釋迦悟道創立佛教，修禪的目的及對定境的解釋與當時居印度宗教文化主流的婆羅門教不同。婆羅門教從主客合一的定境中得出「梵我合一」的看法，佛陀則得出「萬物緣生」的悟解，可見修習禪定離不開一定的世界觀和社會人生觀。

佛陀逝世後，佛教雖產生部派分裂，但禪定的修習仍爲各派所遵循不變。大乘佛教興起後，更重視解釋社會人生和宇宙本質的慧學及菩薩度生的實踐，反對遁世出離的單純修定。龍樹的《大智度論》指出禪定只是獲得智慧的手段和濟度衆生的準備：

「常樂涅槃從實智慧生，實智慧從一心禪定生」，「靜處生定，獲得實智慧以度一切。」①維摩詰更是批判林中枯坐的遁世行爲，把禪定與不捨世界的菩薩大悲行結合起來，指出「宴坐就是不捨道法而現凡夫事」，「不斷煩惱而入涅槃。」②

王雷泉

禪宗與禪定修習有關，但禪宗之「禪」並不限於禪定，它是佛教發展史上一次重大變革，也是出世的印度佛教在重視人文精神的中國土地上一次成功的文化移植。按照西方人類學家雷德斐爾德(Robert Redfield)的文化大、小傳統之說，可把哲理化的儒學、道家、大乘佛學中的自力聖道門等歸入作爲精英文化的「大傳統」中，把宗教化的孔道、道教、佛教中的他力淨土門及民間信仰等歸入作爲通俗文化的「小傳統」中。佛教大約在公元前後傳入中國，東漢以後數百年的戰亂割據和社會動蕩，使主流文化儒學失落，以標榜神通異能爲趨向的小乘禪學和依靠他力救拔的淨土信仰迎合了中國文化中原爲儒家主流文化所掩蓋的崇尚神異事迹、探究神秘世界的潛流，大乘般若學亦借助天馬行空般的老莊玄學而傳播。隨着大批知識精英加入佛教傳播行列，開始用中國的社會倫理思想和思維方式改鑄印度佛教，佛教逐漸走向入世、注重倫常日用和清通簡要的道路。與此同時，佛教哲學也刺激並充實了中國「大傳統」文化的復興與重建。印度佛教爲中國文化的大

、小傳統分別迎拒選擇，既填補「大傳統」遺漏的精神空間，又為「大傳統」所吸收改造。就在中印文化雙向選擇、相互融合的過程中，遂產生出禪宗和宋明理學。

我國禪宗大致經歷三個發展階段：首先是以菩提達摩為代表，標榜「藉教悟宗」，是從印度禪學向中國禪宗的轉化期。達摩由後世推為禪宗初祖，他在南北朝時來華傳法，藉《楞伽經》而創「二入四行」的「宗門」教義。達摩相傳在嵩山少林寺面壁九年，號稱「壁觀婆羅門」。所謂壁觀就是「外息諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道」。從達摩傳至五祖弘忍乃至五祖門下神秀，皆以坐禪為務。第二階段即以六祖慧能為代表的「南宗禪」，「揭舉教外別傳」，標誌着禪宗的確立。慧能以不立文字、擺脫教條的革新姿態突破傳統佛教的煩瑣教義和刻板修行，直接復歸到佛陀的證境，以主體當下頓悟為解脫之極境。慧能並不強調坐禪，他說「道由心悟，豈在坐耶？」③但禪宗並不絕對廢斥坐禪。道元從天童如淨學法，就獲致其「只管打坐，身心脫落」的心要。慧能的「南宗禪」經門下神會等鼓吹，影響從嶺南遍及全國，後衍出曹洞、雲門、法眼、滄仰和臨濟五宗。第三階段可以宗密的「禪教一致」為代表，隨着儒學的復興和重建，禪宗漸與教下各宗合流。特別到明清時的「禪淨合一」，禪宗不復有奮迅直接，激揚踔厲的精神。本書列舉的六祖慧能、臨濟義玄、趙州從諗、希玄道元等人，都是禪宗全盛時期的風雲人物。

禪宗的理論基礎和特點

「不立文字，教外別傳，直指人心，見性成佛」，代表着禪宗成熟期的思想。禪宗把其他佛教宗派稱作「教門」，即依靠語言文字傳授，而禪宗是直契佛心，故稱「宗門」。禪宗反對拘執文字和經典，但並非全然放棄經典。菩提達摩和以後各祖，皆以《楞伽經》來印證自己所悟，慧能以後則改以《金剛經》印心。大致可以

說，禪宗以大乘的般若空觀為理論基礎，融合了中國儒學（尤其是孟子）的心性論和老莊的自然主義態度。

鈴木大拙指出：「禪本質上是洞察人生命本性的藝術，它指出從奴役到自由的道路。」④作為佛教的一個派別，禪宗首先關心人的終極解脫問題，即如何達到像臨濟所說的那種「無位真人」境界，能夠「隨處作主，立處皆真」。本書作者引述鈴木大拙「臨濟宗歷史性的成功可說基本上源於對『人』的認識，它的未來命運也將有賴於對此認識的活生生的把握」⑤一段話，實際上含蓄地糾正了鈴木以往過份渲染頓悟的偏頗。

常有人把頓悟視為禪宗的目的，其實頓悟並非禪宗首倡，晉竺道生早就創頓悟成佛義。西方人常將頓悟解釋為一種電光火石般瞬息間的直覺。其實，頓悟在禪宗裏有「迅速地體悟」、「不依固定修行階次的體悟」和「不拘時間場合任運於平常生活中體悟」這三層含義⑥，而禪宗的重點是在悟後如何重新面對人生和世界。正如南泉普願所說：「須向那邊會了，却來這裏行履。」⑦「須向那邊會了」，即禪宗所說的頓悟，它只解決宗教解脫的向上門問題，充其量只完成佛教內部的改革運動。「却來這裏履行」，則開拓了面向社會現實的道德實踐的向下門。禪宗的根本任務就是如何在現實生活中動態地把握住超越的佛心佛性和內在的本心本性的終極合一。在哲學史上，由於禪宗的這一挑戰而在本體論上深化了儒家的心性論，完成了溝通中國思想中的宗教解脫與哲學智慧的歷史使命。只有把握住禪宗向上和向下兩門，才能理解禪為何在現在依然煥發異彩。

禪宗的頓悟解脫，在哲學上把佛教的佛性論思想大大推進了一步。傳統的大乘佛教雖宣揚「一切眾生悉有佛性」，但這「佛性」只是眾生成佛的一種可能性，一種主體在修行「途中」意欲實現的目標。在時間上，須經歷轉染成淨、轉迷成悟，轉凡成聖的歷劫修行過程；在空間上，眾生所居的世間與佛土仍隔着遙遠的距離

。禪宗把「緣起法」運用到包括人與佛、世間與出世間的一切領域，從而克服了主體與客體、可能與現實、現在與將來等二元對立的困境。道元以創造性的詮釋方法，故意「誤讀」傳統經典，從哲理上解消佛性的實體性，以「悉有佛性」和「無常佛性」的動態整合概念，使主體在當下現成的每一瞬間把握住無限和永恒，如此則使佛性現成於無常，涅槃落實於生死，理想成就於現實，證悟伴隨於修行。春花秋月，日日都是好日；揚眉瞬目，頭頭皆是佛道。

慧能曾說：「佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，恰如求兔角。」⑧頓悟，這是依般若智慧的作用，完成從凡到聖的轉化，但悟道者並沒有離開這個世界。按照大乘的「慈悲」立場，仍須「來這裏行履」。故鈴木大拙激賞趙州從諗為救度衆生而受輪回之苦的精神，「我若不下地獄，阿誰等着救度汝等衆人？」而悟道與度生並非高深莫測之事，它就體現在擔水砍柴的日常生活之中。未悟道前，山是山，水是水；悟道之後，山還是山，水還是水，只是迴非開悟之前的境界。禪宗常說「饑來吃飯，困來即眠」，「平常心是道」，並不是使「道」庸俗化和局限在日常生活之中，而是在平常生活中顯出高遠境界，出之努力而又忘却努力。這也就是臨濟所說的「無事是貴人」，致力於悲智雙運，而又成功不居，淡成處之。「終日不離一切事，不被諸境惑，方名自在人。」⑨這使我們很自然地聯想起陶淵明的詩句「採菊東籬下，悠然見南山」的境界。

禪基於「自我覺悟」，是悲智雙運，在生活中當下體悟世界本來面目的一種活潑潑的哲學。禪宗講究「活潑潑地」，就是解黏去縛，對任何東西都不可執著。

中國禪學向海外的傳播

我國的禪宗盛極於唐宋兩代。那時朝鮮、日本都不斷派僧人

來留學求法。本書中重點提到的道元，就是在我國南宋時代從日本來華，向天童如淨那裏學習了曹洞宗的默照禪，回國後建立起曹洞宗的傳承。我國禪宗另一派臨濟宗，也由日僧榮西傳入日本。

本世紀初，日本岡倉天心、釋宗演和鈴木大拙等人相繼把禪宗傳到歐美。一九二七年，鈴木的《禪佛教論集》在西方出版後，被歷史學家懷特(Lynn White)稱為人類文化史上一件大事，其意義之大一如歐洲文藝復興時期對古希臘柏拉圖、亞里士多德著作的譯介。鈴木大拙闡發的禪之悟性，突破了西方思想的蛹殼，使東西方思想在更深層的心智領域中交融。海德格爾晚年偶讀鈴木的禪學著作嘆道：「如果我對鈴木的了解不差，他在書中所說的，也正是我這一輩子在自己的論著中所想表達的東西。」⑩精神分析學家榮格、弗洛姆等人或為鈴木著作作序評介，或與鈴木合著禪學著作，在以西方思想分析、詮釋禪學同時，力圖以禪的精神匡濟西方世風和思想。在今天的西方，禪已蔚為顯學，大批禪學著作出版，禪學機構和禪定中心如雨後春筍般地興起，禪已滲透到西方的哲學、宗教、藝術、醫學、心理學、管理學等各個領域。對於今天的西方人來說，禪已不僅僅被當作一種新奇的東方舶來品引進，而是要以西方的思想習慣和語言對禪進行改鑄，使禪成為西方人自己的心靈創作和表現。⑪

阿部正雄和本書要旨

正是在上述背景下，阿部正雄開始了他精深的研究工作。他畢業於京都大學，擔任過奈良師範大學哲學教授（一九五二—一九八〇年）深受京都學派田邊元、久松義一、西谷啓治等大師熏陶，尤從著名禪學家久松義一研修禪學，本書即題獻給這位恩師。他繼承了京都學派的學風，致力於東西方思想的相互了解和溝通，並試圖使禪的精神注入西方的理智結構和宗教傳統中。但與

京都學派其他重要人物不同，他有三十年之久的時光是在西方度過的。一九五五—一九五七年，作為洛克菲勒基金會的研究學者，他在美國哥倫比亞大學和美國神學院研究基督教神學。從一九六五年起，作為訪問教授，他在哥倫比亞大學、芝加哥大學、卡爾頓學院、普林斯頓大學和美國其他大學擔任佛學和日本哲學教席。一九八〇年他從日本到加里福尼亞的卡萊爾蒙特研究院宗教系執教。在長達三十年的游方參學中，他在與西方宗教家和哲學家的對話、交流中砥礪了自己的思想，對佛教和西方思想都達到相當高的造詣。本書是他首次用英文出版的文集，所收論文大部分發表在《東方佛教》、《國際哲學季刊》、《東西方哲學》、《日本宗教》、《泛基督教評論》、《守護神》等雜誌上。本書列入由約翰·希克主編的麥克米倫「哲學與宗教叢書」。

阿部正雄撰寫本書的主要目的，是為了對付全球時代人類共同面臨的困境，探討禪能否為未來人類心靈提供一個安心立命之處。要這樣做，必須對佛教和包括基督教在內的西方思想進行比較和對話式的研究。

無論東西古今，人都存在着共同的永恒問題，即生命的「存在」問題。阿部正雄在本書的重點《禪與西方思想》一章裏，把現實與理想、內心與超越、個別與普遍、暫時與久恆的相峙，歸結為事與理之間的對峙。正如作者指出的，東西思想的根本差異，在於對理，即理念與普遍的具體理解，也就是如何把握絕對的問題。阿部正雄學亞里士多德的「存在」、康德的「應當」和龍樹的「空」，作為人類在思想和存在上為解決事與理、特殊與普遍的矛盾對峙的三個根本範疇。但是，由於西方這兩個基本範疇所體現的實體性和主客二元性，仍無法擺脫人存在的根本困境，也就是怎樣使人成為絕對者。那麼，兼顧宗教解脫與哲學智慧的禪的「空」或「無」，能否為當今和未來人類提供一個「精神家園」呢？

在此，我們不妨先看一下鈴木大拙關於東西方人對待事物態

度的闡述。他舉日本十七世紀偉大詩人芭蕉的一首俳句和英國詩人丁尼生的一首短詩作為對比。兩首詩的題材相仿，都是詩人看到一朵野花時的感受。鈴木指出，對於同一朵野花，東方詩人芭蕉的態度是把自己與這朵花融為一體，不讚一詞，從中感受到自然血管中的每一脈動，從而把人提升到一個猶如淨土一樣光輝的領域。而詩人丁尼生則把這朵花與自己對立起來，要用知性、分析的方法，「連根帶花」把它徹底研究一番，這樣他就把生活與感受置於一整套分析之下，以滿足西方尋根究底的精神。從這兩個詩人對待一朵野花的不同態度，反映出東西方趨近實在的不同特徵。鈴木認為「西方的心靈是分析的、分辨的、分別的、歸納的、個體化的、知性的、客觀的、科學的、普遍化的、概念化的、圖解的、非人性的、墨守繩規的、組織化的、應用權力的、自我中心的、傾向於把自己意志加諸他人之上的等等」；而東方人的特點則為「綜合的、整體化的、合一的、不區分的、演繹的、非體系的、獨斷的、直觀的（或毋寧說是情意的）、非推理的、主觀的、精神上個體化而社會上則是羣體心理的，等等。」^⑫

阿部正雄並不滿足於這種泛泛而談，他在哲學上深入剖析了東西思想的結構性差異，同時也指出東西思想的差異並不是截然判分的。在西方思想中，亦存在着突破西方傳統思維結構的潛流，否則就不可能容受東方的禪思想，而禪若要成為東西方思想之間的橋樑，它本身也要作出重大變革。

阿部正雄指出，康德以來的西方哲學經歷了一條摸索徘徊的道路。尼采與海德格爾對「非存在」與「無」的探討，顯然是在「存在」與「應當」之外的另闢蹊徑。它顯然回應着東方禪佛教「無」的立場，但他們都不能完全擺脫西方形而上學的傳統路徑。而禪宗超越思與不思的非思量立場，將能有效地克服西方的實體性思維。阿部顯然清楚地了解印度禪演化為中國禪宗的歷史經驗。要使東方禪宗思想為西方人接受，必須適應西方人重邏輯分析的特性

。故他在本書介紹禪學時，運用西方哲學的思辨結構，進行嚴密的邏輯論證，他不像他的老師鈴木大拙那樣，企圖以禪包攝西方學術，他認為禪若想真正適合當今人類的需要，它也必須把西方的「存在」和「應當」的觀點包容於內，充分認識到人類思想中的肯定性和創造性方面。

阿部正雄的壯志宏願

東西方文化各有其淵源和背景。一般講，源自希伯來和希臘的西方文化關心對自然的認知，較重對物之學；我國在「五四」以前作為主流文化的儒學關心道德人格的成就，較重對人之學；印度文化關心自我的解脫，較重出世之學。當前全人類正面臨一個全球時代。現代科學技術的發展，使以前關山阻隔的各民族連結為一個具有共同命運的整體。因此，勢必要有一種新的精神視界作為全球時代真正的文化基礎。

當前的一體化世界，主要是西方工業化的產物。現代工業化社會中出現的科學主義、機械主義和客觀化思想方式，已經割斷了人們與精神家園的古老聯繫，無「家」可歸已成爲了這一時代的象徵。阿部正雄貫穿全書的主旨，就是試圖奠定一種「人格主義的宇宙論」或「自我覺悟的宇宙論」，以解決諸如環境污染、生態失平、道德淪喪、強權政治、核戰爭威脅等全球性的重大問題，爲人的社會和歷史提供意義、目的和方向。這雖是一個雄心勃勃的壯志宏願，却未免力不從心。這裏明顯地受到他老師久松真一的影響。久松領導的佛教團體F.A.S協會，就企圖建構一個新的社會模式。所謂F.A.S，取由其理想社會的三個中心觀念：

Formless Self(無相之自我)、All mankind(全人類)和Super-historically(超歷史地)，意即要覺悟到自我的真我，即那個無相之自我，站在全人類的立場以成就世界，超越歷史而又永恒地創造歷史。本書各章，特別是第四編「現在與將來的宗教」在在體現

出上述精神。

從文化研究的角度看，本書是頗具啓迪意義的。作者以盡可能客觀的立場，站在動態整合的高度，力圖探索出一條溝通滙合東西文化的渠道。在橫向上，作者指出在保持東西文化各自特性的基礎上，應創出一種嶄新的、更高層次的、一體化的世界文化，這種「一體化」，既不是某種文化從量上吞併另一種文化，也不是焊接式或鑲嵌式的拼合。在縱向上，打通科學、哲學、宗教上的畛域，使對物、對人、出世之學既互相補充又各擅勝長。這種審慎、平允的努力，應該說還是可取的。在全球一體化的時代，需要一種滙合東西文化爲一體的文化，是全人類的共同願望和趨向。阿部正雄和其先行者鈴木大拙等人的壯志宏願能否成功地實現，當然還要拭目以待。不過，阿部正雄的這部書，如果能在締造這種新文化的進程中邁出了哪怕是微小的一步，那麼在這項雄偉的事業上也應該是有其一份貢獻的。禪宗誕生在我們中國，禪學在當今世界的流布，既是我們中國人的光榮，也是對我們華夏子孫無聲的鞭策。我們翻譯這部書，無非也是爲我國正在興起的禪學研究和比較文化研究略盡綿薄之力。

註釋

- ①《大正藏》等25冊，第180頁。
- ②《大正藏》第14冊，第539頁。
- ③見《六祖法寶壇經》慧能答解簡語。
- ④鈴木大拙：《禪宗》(Zen Buddhism)，紐約，一九五六年，第3頁。
- ⑤見本書第3章《真人與慈悲》，第98頁。
- ⑥參見楊惠南：《南禪「頓悟」說的理論基礎》(《內明》第153—154期)。
- ⑦《古尊宿語錄》卷12。

關於順治皇帝出家問題（續）

幻生

上一日語師（木陳道忞）：朕再與人同睡不得，凡臨睡時，一切諸人俱命他出去，方睡很著；若聞有一些氣息，則通夕爲之不寐矣。師曰：皇上夙世爲僧，蓋習氣不忘耳。上曰：朕想前身的確是僧，今每當到寺，見僧家明聰淨几，輒低回不能去。又言財產妻孥，人生最貪戀擺脫不下底，朕於財寶固然不在意中，即妻孥覺亦風雲聚散，沒覺關情。若非皇太后一人聖念，便可隨老和尚出家去。師曰：剃髮染衣，乃聲聞緣覺羊鹿等機，大乘菩薩要且不然，或示作天王人王神王及諸宰輔，保持國土，護衛生民。不厭拖泥帶水，行諸大悲大願之行。如祇圖清淨無爲，自私自利，任他塵劫修行，也到不得諸佛田地。即今皇上不現身帝王，則此番召請耆年，光揚法化，誰行此事？故出家修行，願我皇萬勿萌此念頭。上以爲然。

根據「北遊集」的這段文字記述，順治與木陳忞的談話，已經說明他對佛寺窗明几淨生活的嚮往，也承認他的前身的確是個出家人，如果不是爲了皇太后一人聖念，他真想隨老和尚出家去。這中間，順治已經明白地表達了他有出家的意願。

順治十七年（一六六〇）七月，他由修習禪觀，一心學佛，而有『馬上有省』的悟境；八月十九日，他最寵愛的董皇妃去世，又

使他有着「生命無常」的感受，在這多種原因結合之下，才有十月落髮出家之舉。所以，我們分析順治的落髮出家，不是突然的由單一原因而來的。

這位「出家未遂」的皇帝，爲皇室帶來一陣震動，也爲後世帶來歷史佳話，可是，過了不久，他在第二年的正月初七日，便因天花而結束了他底一生。那時在京師的佛門名德，只有玉林通琇，所以，玉林通琇只有責無旁貸地負起了爲他的這位皇帝徒弟主持一切佛教儀式，結束他們一場師徒之緣。等到順治的喪禮告一結束，玉林通琇便於二月十五日帶着淒然的心情，離開了京師，南歸杭州。

四、

第三位與順治接觸的出家僧侶，是筇溪行森。筇溪名行森，字慈翁，筇溪是他的號。他是廣東惠州博羅人，出生於仕宦之家，自幼博覽羣典，聰明特達，學養極深。二十七歲至歸宗寺出家，初參龍池派雪嶠圓信，許爲入室，稱嶺南長子。雪嶠圓信寂後，又參玉林通琇，玉林通琇即命其爲首座。行森之名，是玉林通琇門下的字派，他是玉林的弟子；順治名「行痴」，論輩分，他與順治

是平輩的師兄弟。筇溪森進京，如前所說，是在玉林琇第一次由京師南歸時，順治特向玉林琇指名提及的：『和尚錄中付門人筇溪之偈最好，送和尚還山之舟，可載入京一面。』順治十六年（一六五九）六月十五日，玉林琇回到浙江湖州，即命筇溪森進京，七月中，筇溪森到達京師，與順治晤見。這位學養深厚，博通諸家，才華橫溢，雄辯滔滔的筇溪森，自然與順治談得非常投契，大有相見恨晚之概。也即因此，筇溪森是被順治留在皇宮裏居住最久的一名僧侶。他從順治十六年七月進京，直到順治十七年十月二十八日歸京南歸，在皇宮居住了十五個月。在這一年多的交談接觸中，他與順治之間建立的「法誼」非常深厚，我們從以下諸事可以窺見。

順治十七年（一六六〇）八月十九日，董妃去世，順治非常哀痛，有關董妃去世後的一切佛教儀式，在順治的授意下，全部請筇溪森主持。董妃的喪事剛剛結束以後，突然又有順治落髮出家的事情發生，為順治落髮的，又是筇溪森。順治請筇溪森為之落髮，當然不是盲目的隨便選擇，而是經過長期的交往觀察，對其德行才華有了肯定的認識之後，才予決定的。因為剃髮出家就是依之為師。雖然順治的出家，沒有能夠達到目的，經過皇太后與玉林琇等人的勸阻，在不得已的情形下，順治允許蓄髮，暫不出家，但是，他對筇溪森並未忘懷。筇溪森在順治出家的這場風波中，除了順治這位主角之外，他也成了一個關鍵的主要人物，在朝野的輿論壓力之下，筇溪森不得不回到南方去，免遭物議。可是，過了不久，順治的乳母去世了，那時玉林琇正在京師，而順治在十八年（一六六一）的正月初二日，仍然召筇溪森進京為其乳母「秉炬」，並未要玉林琇為之舉火。這份詔書似乎尚未送出京師，僅僅隔了五日，順治本人也因天花去世了。他在臨終的遺言中，特地指定筇溪森進京為他舉行火化儀式。我們從這些事情裏，可以明顯地看出他和筇溪森之間的法誼之深，是不同尋常的。

自從董妃去世之後，順治顯然有着「人生無常」的深切感悟。他的身體本來就很消瘦，自知不會活得太久的。木陳忞在他的「北遊集」裏，曾這樣寫到：

上一日語師：老和尚許朕三十歲來祝壽，庶或可待，報恩和尚來祝四十，朕決候他不得矣！師曰：皇上當萬有千歲，何出此言？上彈頰曰：老和尚相朕面孔略好看，此骨已瘦如柴，似此病軀，如何挨得長久？師曰：皇上勞心太甚，幸撥置諸緣，以早睡安神為好。上曰：朕若早睡，則終宵反側，愈覺不安，必樵樓四鼓，倦極而眠，始能安枕耳！師曰：乞皇上早為珍齋，天下臣民幸甚！

順治自己希望活到三十歲，誰料他的這一最低願望也未達到，在人生的旅途上，他才踏上第二十四年里程的開端，就悄悄地離開了這個世界。董妃死後，順治請求筇溪森為之剃度出家，他的出家動機，無疑地，是由董妃的死，而體悟到「人生無常」的警告，他自知不會活得太久，如今一心歸佛，何不拋棄皇位而過出家修行生活。「此身不向今生度，更待何生度此生」！

這裡有一問題，我想必須在此說明一下。順治既然請求筇溪森為之剃髮，顯然地，他是要依筇溪森為師的。依據僧制，為之剃度者即稱剃度師。順治要從筇溪森出家，雖然在文獻資料上沒有明文記載，缺少歷史根據，不過，我們從傳統習俗上以及其他文獻資料裏，對於這一事實，大體可以肯定的。如前所說，順治與筇溪森都是玉林琇的弟子，他們是平輩，順治怎麼會跟筇溪森出家呢？要知佛門的師弟關係，並不如世俗的父子之親有着絕對性的分別，它是視因緣環境而定的。順治是玉林琇的在家皈依弟子，他出家並不一定要跟玉林琇出家，可以另外重找師父的。就以筇溪森而言，他出家後，初參雪嶠圓信，雪嶠圓信與玉林通琇都是屬於龍池派的，論輩分，雪嶠比玉林高一輩，筇溪森成為

雪嶠信的入室弟子，應該是與玉林琇同輩。後來，雪嶠信圓寂，筇溪森又去參玉林琇，他便成了玉林琇的弟子，行森的名，便是玉林琇門下的字派。筇溪森雖然是玉林琇的弟子，但是，他的年齡，是與玉林琇同年的。他參玉林琇時，玉林琇立即請他爲首座。玉林琇是自幼出家的，悟道很早，在禪定的功夫上，筇溪森是不如玉林琇的，可是，在世學方面，筇溪森是凌駕於玉林琇之上的。順治出家選擇筇溪森爲之落髮，以之爲師，這是很可能的。如果順治要依玉林琇出家，他應該等到玉林琇進京以後進行，不會在玉林琇來京途中，尚不知情即行剃髮的，這是顯而易見的事。筇溪森於康熙十六年（一六七七）六十四歲圓寂，他在圓寂時留下一首偈語：

慈翁老，六十四年，倔强遭瘟，七顛八倒。開口便罵人，無事尋煩惱，今朝收拾去了，妙妙！人人道你大清國裏度天子，金鑾殿上說禪道，呵呵！總是一場好笑！

偈語中的「人人道你大清國裏度天子」，「度」字當然有着接引和剃度的意思，從這首遺偈裏，也可看到順治依筇溪森出家的證據。

順治去世後，由他的第三子康熙繼承皇位。順治十八年（一六六一）二月三日，康熙派欽差內總督董定邦奉順治的遺詔到杭州圓照寺召筇溪森進京，爲順治舉行百日火葬之禮，筇溪森於四月十六日趕到京師，立即到順治靈前憑弔說法。我們看他的法語：

壽椿殿上話別時，言猶在耳，行大機，顯大用，隨宜說法，雷轟電掣，這是皇上生平性燥處，千聖萬賢不能窺於萬一。遂顧左右云：大衆見麼，容顏甚奇妙，光明遍十方，即今在你諸人頂門，開無上甚深微妙正法眼藏，汝等勿得錯過，將來個個蓋天蓋地，續佛慧命，受用無盡。

第二天順治的靈柩進行火化，在起靈前，康熙請筇溪森說起程早參法語：

大衆，山門前得底句，禪堂裏商量去，進到方丈，不必再舉，何也？慈翁不肯辜負汝，若有人知落處，許他隨我去。

當順治的靈柩移到景山壽皇殿，由筇溪森主持舉火的時候，他又說了「秉炬」法語：

釋迦涅槃，人天齊悟，先帝火化，更進一步，大衆會麼？壽皇殿前，官馬大路。

我們從筇溪森的這幾處法語裏，大體可以體會得到，順治的出家，雖然由當時的人事壓力阻止，沒有能夠實現，但是，順治的出家之心，始終沒有放棄，筇溪森離京西歸的時候，他們之間並有某種默契。我們由法語的文字中可以看出：『壽椿殿上話別時，言猶在耳，行大機，顯大用，隨宜說法，雷轟電掣，這是皇上生平性燥處。』進到方丈，不必再舉，何也？慈翁不肯辜負汝，若有人知落處，許他隨我去。』這是很明顯的證據。

第四個與順治接觸的出家僧侶，是木陳道忞。木陳道忞生於明神宗萬曆二十四年（一五九六），寂於康熙二年（一六六三）正月，六十八歲。他是當時南方禪宗門下一位著名的禪師，名望很高。聶先編的「續指月錄」裏，有他的傳記。據其傳記說：

寧波天童山翁木陳道忞禪師，粵之潮州茶陽林氏子，幼有宿慧，因讀大慧果錄，忽憶前身，雲水參方，歷歷如見。即日走匡廬開先，投明法師雜染。明以師志慕禪宗，爲舉台山婆子話，遂於言下薦得趙州意旨。自驗生死關頭未破，徧參憨山清、黃檗有諸尊宿，終不自肯。後參悟和尚於金粟，

機緣不契，直趨雙徑，謁語風信。信問：曾到金粟否？師曰：曾到。曰：曾問話否？師曰：不曾。曰：你怕打那？師曰：某甲一向不曾置得問頭，請師處借轉問頭。信乃開示，師不肯。後回金粟。舉前話，悟曰：你吃飯還問人借口麼？師擬議，悟便打。後因參殃崛產難因緣，打破疑團，始明得從上古人關鍵。凡店侍司，掌記室，親灸悟者一十四秋，日臻玄奧。（已續藏經一四三冊五。七頁B—C）

木陳忞奉召進京，是在順治十六年（一六五九）的閏三月，他由寧波到達京師的時候，是九月二十二日，那時的他，已經六十四歲了。玉林琇是二月十五日抵達京師的，順治與他談得非常投緣，並依之為師；玉林琇尚在京師的時候，順治便召木陳忞進京。順治之所以召木陳忞進京，是得自於憨璞聰的推薦。論輩分，憨璞聰是木陳忞的孫輩，都是屬於龍池派的。玉林琇也屬龍池派，他與木陳忞是屬平輩，「通與道」，是龍池派的同輩字派。當順治派欽差送詔書與木陳忞，憨璞聰也派他的書記印心持函與欽差同去寧波，禮請木陳忞進京。憨璞聰致木陳忞的信中說：

今佛心天子，久修梵行，慧性敏捷，時以萬機之暇，體究禪宗，駕幸萬善殿，諮詢當代禪郢，無不揄揚，推獎道德，和尚名傳丹闕，風扇彤庭，是以特遣欽差賈詔詣山，惟冀不吝洪慈，慨然飛錫，速蒞金筵。（見憨璞禪師語錄）

可見順治之識木陳忞，以及木陳忞被召，都是緣於憨璞聰的推薦所致。憨璞聰還有一首七律詩，「送印心堂主之天童召木陳和尚」：

上林花柳正芳菲，賈詔南行出帝畿，
指日到山奉聖諭，乘風策馬逐雲飛；
松陰夾徑寒侵面，山色連天翠滴衣，
因有其人揚祖道，恩垂泉石盡生輝。

木陳忞是在順治十六年（一六五九）九月廿二日到達京師，直到第二年的五月十五日辭別南歸，他在皇宮裏住了七個月零二十三天。在這半年多裏，順治受他的影響是很大的。因為他與玉林琇是同輩，而且年長於玉林琇，順治將他當作長輩恭敬禮待。

木陳忞與順治的談話，見於他的「北遊集」，現在我們引錄「北遊集」數段文字，以見他們談話之一斑。順治的個性平時很急躁，遇到不順意時，對於左右的事奉者，常常予以鞭打，這就是所謂「龍性難撓」的問題。木陳忞對此曾經勸道：

參禪學道之人，不可任情喜怒，故曰一念嗔心起，百萬障門開者此也。上點首曰：知道了。後近侍李國柱語師云：如今萬歲爺不但不打人，即罵亦希逢矣。又萬歲爺極讚老和尚胸懷平坦，亦最慈和樂易。

順治是一讀書人，自幼父親去世，母親溺愛，無人教讀，近乎失學。至親政之後，批閱羣臣奏章，因此而發憤讀書。他和木陳忞談及此事，據「北遊集」記載：

上一日同師坐次，侍臣抱書一束，約十餘本，置上前。上因語師曰：此朕讀過底書，請老和尚看看。師細簡一徧，皆「左」、「史」、「莊」、「騷」，先秦兩漢唐宋八大家，以及元明撰著，無不畢備。上曰：朕極不幸，五歲時先太宗早已晏駕，皇太后生朕一人，又極嬌養，無人教訓，坐此失學。年至十四，九王薨，方始親政。閱諸臣奏章，茫然不解，由是發憤讀書。每晨牌至午，理軍國大事外，即讀至晚，然頑心尚在，多不能記。逮五更起讀，天宇空明，始能背誦。計前後諸書，讀了九年，曾經嘔血。從老和尚來後，始不苦讀，今唯廣覽而已。

他們從讀書又談到古今詞賦問題。據「北遊集」載：

上一日與師廣譚古今詞賦，謂詞如楚騷，賦如司馬相如，皆所謂開天闢地之文。至若宋臣蘇軾前後「赤壁賦」，則又獨出機杼，別成一調，尤為精妙。老和尚看者兩篇，前後孰優？師曰：非前篇之遊神道妙，無由知後篇之寓意深長。前賦即後賦，難置優劣也。上曰：老和尚論得極當。乃通誦前賦一篇，問師曰：念得不錯麼？師曰：不錯。上復言晉朝無文字，唯陶潛「歸去來辭」獨佳，亦為師誦之。又誦「離騷」，至中間覺齟齬。乃曰：久不經意，忘前失後矣！

順治與木陳忞從古今詞賦問題，又談到寫文章的問題。也許順治要考木陳忞一下，請他寫篇新寺的「碑文」。我們看「北遊集」所記：

上一日語師：朕在南苑創有新寺，老和尚想未知道。今新寺碑要老和尚撰文，不命臣工也。師曰：道忞山林野逸，那裏曉得作朝廷文字。上曰：老和尚不要如此謙虛，請隨喜了，便可屬筆。越三日上至，師曰：昨承皇上威光，得隨喜新寺。第奉旨撰文，愧不雅馴，尚祈聖裁鑒定，乃出以進。上為展開一過，命侍臣收入宮內。次日上復攜王學士至方丈，謂師曰：朕昨回宮，細看老和尚者篇文字，極得大體，風雅典則，不待言矣。朕固不通文字，曾與王熙看過，試問他何如？王學士曰：此千秋不朽之文也。師曰：忞實慚愧！

接着，他們又談到書法問題，據「北遊集」記載：

上一日問師：先老和尚與雪嶠大師書法孰優？師曰：先師學力既到，天分不如。雪大師天資極高，學力稍欠。故雪師少結構，先師乏生動，互有短長也。先師常語忞曰：老僧半生務作，運個生硬手腕，東塗西抹，有甚好字，虧我膽大耳！上曰：此正先老和尚之所以善書也，揮毫時若不膽大，則心手不能相忘，到底欠於圓活。上復問老和尚楷書曾學甚

麼帖來？師曰：道忞初學黃庭堅不就，繼學遺教經，後來又臨夫子廟堂碑。一向由不能專心致志，故無成字在胸，往往落筆即點畫走竄也。上曰：朕亦臨此二帖，怎麼到得老和尚田地。師曰：皇上天縱之聖，自然不學而能，第忞輩未獲覩龍蛇勢耳。上曰：老和尚處向有大筆與紙麼？乃命侍臣研墨，即席濡毫，擘窠書一敬字。復起立連書數幅，持一示師曰：此幅何如？師曰：此幅最佳，乞賜道忞。上連道不堪。師就上手撤得曰：恭謝天恩。上笑曰：朕字何足尚，崇禎帝字乃佳耳。命侍臣一并將來，約有八九十幅。上一親展師曰：如此明君，身嬰巨禍，使人不覺酸楚耳！

順治與木陳忞又談到詞典的問題，我們看「北遊集」所記：

上一日持一韻本示師曰：此詞典家所用之韻，與沈約詩韻大不相同。又言「西廂」亦有南北調之分，老和尚可曾看過麼？師曰：少年曾翻閱，至於南北「西廂」，忞實未辨也。師乃問上「紅拂記」曾經御覽否？上曰：「紅拂」詞妙，而道白不佳。師曰：何如？上曰：不合用四六詞，反覺頭巾氣，使人聽之生趣索然矣！師曰：敬服聖論。上曰：蘇州有個金若霖，老和尚可知其人麼？師曰：聞有個今聖歎，未知是否？上曰：正是其人，他曾批評「西廂」，「水滸傳」，議論儘有遐思，未免太生穿鑿，想是才高而見僻者。師曰：與明朝李贄同一派頭耳！

從「北遊集」所記載，木陳忞留在京師的七得多月裏，他與順治交談的內容，非常廣泛，除了佛學與參禪的主題之外，並且涉及到一般的世學——如詞賦、文章、書法、小說等等，大體順治所知道的，木陳忞都涉獵過，彼此談得非常投機，而木陳忞所專長的佛學方面，則是順治望塵莫及的。由於木陳忞的博學及多才，才贏得順治的皈依與敬重的。

（未完）



僧侶在中國書法藝術上的貢獻（續）

田光烈

（續上期）

山陰僧——宋代高僧。宋趙希鵠《洞天清錄》云：「山陰僧僞作王大令書保母墓志，韓侂胄以千緡市其石。」

釋德麟——遼景宗時高僧。清蔣傳《盤山志》云：「元祐《唐寺碑》，遼聖宗統和五年，知薊州軍事判官、文林郎、試秘書省校書郎李仲宣撰文，沙門德麟書。」

釋善進——金海陵王時高僧。清蔣傳《盤山志》載：「香水寺《頭陀大師靈塔實行碑》，正隆六年中都沙門知心撰，善進書。」

釋德普——金代高僧。武州人。明陶宗儀《書史會要》云：「德普號勝靜老人。能作詩，頗工字畫。」

釋義中——金代高僧。衛紹王時人。明劉侗《帝京景物略》云：「《憫忠寺舍利函記》，大安十年，檢校大師、行鴻臚卿聰辨大師沙門善製，門人義中書。」

釋明本——（一二六三——一三二三）年，六十一歲）元代高僧。錢塘人，號中峯。居天目山。仁宗賜號廣慧禪師。憇止處曰幻

住山房。手書遺迹留院中者甚多。賜諡普應國師。見明顧清《松江志》。明陳繼儒《書畫史》，謂「明本書類柳葉，雖未入格，亦自是一家。」

釋溥光——元代高僧。大同人。字玄暉。號雪菴，俗姓李。特封昭文館大學士，賜號玄悟大師。明陶宗儀《書史會要》云：「溥光爲詩冲淡粹美，善眞、行、草書，尤工大字。國朝禁區，皆其所書。」又明李東陽《懷麓堂集》云：「趙松雪過酒肆，見「帘」字，駐視久之，謂「當世書無我逮者，而此書乃過我！」問之爲雪菴李溥光也，因薦之朝。」

釋溥圓——元代高僧。河南芝田人。字大方，號如菴。居燕京，能詩。於溥光爲法弟，遂學其書。見陶宗儀《書史會要》。

釋圓琛——元代高僧。山西人。字仲寶。金末逃亂，留內黃。明潘仲駿《大名府志》謂琛「善爲詩，兼習書法。有以縑素請者，隨手應之不厭。結菴廬城旁，穿池引水，種白蓮其中，自號蓮菴，大德元年卒。」

釋至溫——元代高僧。邢州人。俗姓郝，字其玉，號全無。

元虞集《道園學古錄》謂其「博記多聞，論辯無礙，百家諸子之言，多所涉獵。又善草書，有顛、素之遺法。大保劉文貞公薦至溫可大用，召見，將授以官，弗受。賜號曰佛國普安大禪師。」

釋可中——元代高僧。天台人，字南山。明陶宗儀《書史會要》謂可中「真、草師晉人甚工。」

釋祖瑛——元代高僧。吳江人，字石室。前書又云：「祖瑛書學趙魏公。」

釋允——元代高僧。錢塘人，字中巖。前書又云：「允善書，書學趙魏公。」

釋梵琦——元代高僧。慶元人，字楚石。前書又云：「梵琦工行草，有書名。」

釋大智——元代高僧。天台人，字南溟。前書稱其「工正書。」

釋克新——元代高僧。字仲銘，番陽人。前書稱其「能文、亦工古隸，有《雪廬集》。」

釋靜慧——元代高僧。松江人，字古明。前書又云：「靜慧正書，師虞永興，甚得其法，但欠清婉。」

釋夷簡——元代高僧。義興人，字易道。前書又云：「夷簡工書，師法張雨。」

釋密詣——元代高僧。天台人，字道初。前書謂其：「書師虞永興。」

釋慧敏——元代高僧。天台人，字仲膚。前書又云：「慧敏正書學習，兼能篆。」

釋道原——元代高僧。天台人，字竺隱。前書又云：「道原能詩文，行、草有法。」

釋永芳——元代高僧。字草庭。前書又云：「永芳書法張旭。」

釋劉順——元代高僧。住天目山。明汪珂玉《珊瑚網》謂順「有法語真迹小真行書。」

釋宗衍——元代高僧。姑蘇人，字道原。善書法。至正初，住石湖楞伽寺。見宗衍《碧山堂集》。

釋懷深——元代高僧。號慈受。明宋濂《潛溪集》謂：「懷深工字畫，筆意圓熟，動中規矩。」

釋行端——元代高僧。臨海人，字景元，一字元叟。儒家何氏子。年十一，得度於餘杭之化城縣。以餘力施於篇翰，尤精絕古雅。見行端《寒拾里人稿》

釋誠道元——元代高僧。號覺隱。明李日華《六研齋三筆》云：「誠道元喜作狂草，所書《吳江長橋歌》一首，極雄宕可喜。」

釋定——元代高僧。成宗時人，明沈維炳《香河縣志》載：「大都路香河縣坊市西道院《仁公塔院記》，大德三年八月比丘僧定書丹。」

釋法楨——元代高僧。號雪澗。清湯大奎《炙硯錄》云：「崇國寺《隆安選公傳戒碑》，在千佛殿祚階南，僧雪澗書。」

釋福珪——元代高僧。順帝時人。《國門近游錄》云：「《天開寺碑》，至元三年沙門福珪撰並書。」

釋正印——元代高僧。順帝時人。明朱珪《名蹟錄》云：「《元實際川禪師影堂逸事》，至正九年玉几松月道人正印書。」

釋洪注——元代高僧。順帝時人。《國門近游錄》云：「《天開寺碑》，至正十一年沙門洪注撰並書。」

釋元旭——元代高僧。順帝時人。明汪珂玉《珊瑚網》謂「元名公翰墨卷，有釋元旭書。」

龍巖上人——元代高僧。元蒲道源《閑居崇稿》謂上人「善草書，蒲道源嘗贈詩云：『韓公浮屠多技能，祇今復見龍巖僧。高閑懷素去已久，肯向死灰求續燈？手追心摹忽有得，筆底煥然無滯凝。鐵爲門限自茲始，但恐紙價相仍增。』」

龍巖上人——元代高僧。元蒲道源《閑居崇稿》謂上人「善草書，蒲道源嘗贈詩云：『韓公浮屠多技能，祇今復見龍巖僧。高閑懷素去已久，肯向死灰求續燈？手追心摹忽有得，筆底煥然無滯凝。鐵爲門限自茲始，但恐紙價相仍增。』」

釋德祥——明代高僧。浙江錢塘人。字麟洲，號止菴。洪武中主持徑山，工詩善畫。明陳善《杭州志》云：「德祥書法，擅名一時，有鐵畫銀鈎之妙。詩刻苦，高處逼郊、島。」《逃虛子集》云：「姚廣孝《祥老草書歌》云：「祥師祇今爲巨擘，上與閑素爭嶺岬。錢塘山水甲天下，秀氣毓子爲榎楠。十年不出筆成塚，中山老免愁難安。晴軒小試烏玉玦，雙龍隨手掀波瀾。昨將一紙遠寄我，天孫機錦千花攢。願師忽置鐵門限，從他須索來千官。搢紳相與歎莫及，便欲奪去加巾冠。厥聲已播不知息，箱篋盛貯光爛爛。」其爲一時推重如此。有《桐嶼集》行世。」

釋宗泐——明代高僧。浙江寧海人。字季潭，俗姓周。洪武中詔致天下高僧有學行者，首應詔至，奏對稱旨。詔箋釋《心經》、《金剛》、《楞伽》三經。奉使西域，還朝授右街善世，後示寂於江浦石佛寺。清錢謙益《列朝詩集》云：「宗泐寓意辭章，尤精隸古，虞文靖、黃文獻、張謐公皆推重爲方外交。」有《全室集》行世。

釋來復——明代高僧。江西豐城人。字見心，號蒲菴。俗姓黃。少出家爲僧。元時與虞集、歐陽原功諸人游。明季與宗泐齊名。明內典、通儒術、工書、善爲詩文。錢謙益《列朝詩集》云：「來復洪武初，與泐季潭用高僧召至京，除僧錄寺左覺義，詔住鳳陽槎牙山圓通院。」有《蒲菴集》行世。

釋守仁——明代高僧。浙江富陽人。字一初，號夢觀，或作號寄傲軒，富春人。發迹四川延慶寺，住持靈隱。洪武中徵授僧錄司右講經，甚見尊禮，升右善世。《皇朝書畫史》云：「一初能文辭，草書宗晉，亦能篆、隸。」有《夢觀集》行世。

釋惟寅——明代高僧。南京太倉人，號樗菴。陶宗儀《書史會要》云：「惟寅永樂中與修《三藏》，賜法服。工書，亦能詩，爲士林推重。」

釋知——明代高僧。浙江嘉興人。明柳琰《嘉興府志》云：

「釋知住嘉興本覺寺，善書。永樂中，召校藏典，寵異甚厚。」

釋道聯——明代高僧。浙江杭州人。明陳善《杭州志》云：「道聯兩被召纂修《大典》，游戲翰墨，緇白咸重之。後坐逝，英宗悼之，敕葬於藕花居之旁。」

釋妙清——明代高僧。《析津日記》云：「明《萬壽寺碑》，正統十一年，住持妙清碧潭篆額。」

釋定皚——明代高僧。南京嘉定人。字東白。明毛晉《明僧弘秀集》云：「東白成化中任僧錄司，善書。弘治間寫經第一，擢左善世。」

釋德清——（一五四五——一六二三年、七十九歲）明代高僧。安徽全椒人，俗姓蔡，字澄印，時稱憨山大師。少出家，長入五台山，後遁東海之牢山。坐効繫戍雷州，後得釋，居廬山五乳峯下數年，往曹溪演法，後興曹溪道場。明陶宗儀《書史會要》云：「德清文字妙敏，一寫千言，善行、草。」有《憨山大師夢遊全集》行世。」

釋戒襄——明代高僧。浙江海鹽人。俗姓李。《海鹽圖經》云：「釋戒襄，從文徵仲游，能書。」

釋福懋——明代高僧。南京長洲人，字大林。明皇甫汈《長洲志》云：「大林竹堂寺僧，少有戒行，嘗遊文太史徵明之門，書學智永。」

釋游僧——明代高僧。浙江平湖人。《平湖志》云：「游僧不知何許人。嘉靖初，嘗於南化寺墨年餘，聚無算。一暮忽於殿壁上書五大字曰：「心虛靈之覺」，字徑數丈，筆法遒勁，初不知墨汁貯於何器，用何物作筆也。晨起相驚，失僧所在。」

釋株宏——（一五三五——一六一五年、八十一歲）明代高僧。俗姓沈，字佛慧，號蓮池。世稱雲棲大師。初爲儒生，三十後出家，行脚多年，住於杭之雲棲，創建禪林，勸念佛，嚴戒律。著書三十二種，見《續稽古略》三。明陶宗儀《書史會要》云：「株

宏住越之雲棲寺，以修淨土弘範一時，書法楷端可宗。」

釋彬公——明代高僧。字化儀，號慧空。明汪珂玉《珊瑚網》云：「化儀克振宗風，旁通翰墨。」

釋宗公——明代高僧。前書又云：「宗公能詩，善顏魯公書。」

釋如曉——明代高僧。浙江蕭山人。字萍踪。《杭州志》云：「萍踪幼不知書，年二十餘，以罪逃臨安山中，獨棲古廟十餘年。深山月朗，見竹影在地，豁然有省，折桂畫鑪灰，遂善書。崇禎間，結茅烏石峯側，名曰岩艇。」

釋道生——明代高僧。楚之黃梅人。住靜廬山，字九奇。《翠橋堂箋臆》云：「九奇崇禎初來游江城，以詩著名。右手胎攣，能以左運筆如飛紙上。端楷超逸，有鐵門限之風。」

釋惠熙——明代高僧。南京無錫人。字本明，自號芝菴。明秦燮《無錫志》云：「本明祝髮於慧山寺，善書，有詩名，與高季迪為友。」

釋濟上人——明代高僧。字玄津。明汪珂玉《珊瑚網》云：「玄津以解吟、工書，鳴於禪林。」

釋大智——明代高僧。字南溟。明陶宗儀《書史會要》云：「南溟住天台，工正書。」

釋無辨——明代高僧。山西大同人。明毛晉《明僧弘秀集》云：「釋無辨，名覺同，號雪岑，大同人。姓康氏，攻詩文。嘗立就《善化寺記》數千言。灑翰作草書，鏤諸樂石，龍掀鳳舞，人稱之曰詩禪草聖。」

釋康雪庭——明代高僧。浙江烏程人。《烏程志》云：「釋康雪庭書法學松雪，極有筆力。」

釋萬金——明代高僧。南京吳江人，字西白。《皇明書畫史》云：「西白居吳之寶積寺，詩文字畫皆精絕。」

釋定徵——明代高僧。明吳寬《匏翁家藏集》云：「釋定徵，

喜讀儒書，詞翰俱妙，有前人風。」

釋宗奎——明代高僧。浙江杭州人。明祝允明《祝氏集略·奎上人署書贊》云：「雄穎偉墨，突如其來。云誰之為，緇師宗奎。佛有三昧，散在百觀，子以其餘，戲入書翰。天宮寶樹，截萬楨餘。昆刀瑚珠，鈎鉞鏤錐。縱橫闔闢，締構展轉。按規拊矩，束帶頂冕，千力萬氣，曳斫不斷。平原風骨，溥光首面。耳目警聳，誰敢褻玩。衆夫瞻仰，老史作贊。」

釋完敬——明代高僧。南京常熟人，號碧菴。明鄧敷《常熟志》云：「完敬長於染翰，師法虞世南，深造其妙，詩才清俊，名播於時。」

釋洪恩——明代高僧。南京上元人。金陵黃氏子。字三懷，一字雪浪。年十二，出家長乾寺。後講經雪浪山中，傳賢首宗，法席稱盛。清錢謙益《列朝詩集》云：「洪恩博通經史、攻習翰墨。」有《雪浪集》行世。

釋如濂——明代高僧。號竹堂。明李日華《紫桃軒又綴》云：「如濂性僻潔，居一小樓，明窗四圍，一榻一几，不置雜物。作小詩有澹致，書法顏、柳。」

釋智舷——明代高僧。浙江嘉興人。字葦如，號秋潭。晚自稱黃葉老人、黃葉頭陀。俗姓周，住秀水金明寺。明李日華《恬致堂集》云：「黃葉老人能詩工書，書力祖顏，衍稍涉雙井風義，成就如霜後擘柑，香味俱絕。」有《黃葉菴集》行世。

釋同六——明代高僧。浙江嘉興人。前書又云：「釋同六，黃葉老人親弟，禪戒精苦，臨《黃庭經》，足躡躋山陰堂奧。」

釋智訥——明代高僧。湖南石門人。《石門志》云：「釋智訥，性穎悟，佛書一覽即通，尤工書，住持徑山。」

釋妙慧——明代比丘尼。南京金陵人。字楚嶼。本姓張，從假母姓馬，名馬如玉。修潔蕭疏，無兒女子態。能書善畫，傾動一時。出家為尼，名妙慧。結茅莫愁湖上以終。清錢謙益《列朝

詩集》云：「如玉精熟《文選》唐音，善小楷及八分書。」

釋澄雪——明代高僧。福建南平人。俗姓胡名靖，字獻卿。嘗從使琉球，覽島嶼風景，繪圖誌概，極精妙。《延平志》云：「獻卿工書畫。」

釋永傑——明代高僧。扶桑人。字斗南。明陶宗儀《書史會要》云：「斗南書宗虞永興。」

釋深度——明、清間高僧。廣東南海人。字孟谷。俗姓賴，名鏡。讀書增城白水山，號白水山人。明亡，逃禪於萬壽寺。性雅淡，善畫山水。詩則清削幽異。亦能書，時稱三絕。其書流麗秀雅，暢而不熟，波瀾老成。《嶺南書風》有句云：「深度閒雲自卷舒。」並注云：「書法出入長公（蘇東坡）、衡山（文徵明），有閒雲卷舒之妙。」有《素菴詩鈔》行於世。

釋道忞——（一五九五——一六七四年、七十九歲）明、清間高僧。廣東潮州人。俗姓林。總角即以藝文擅名，鄉曲試為弟子員。後師慕禪宗，參憨山清。順治十六年，奉詔賜號弘覺禪師，晚號隱道人。卜居會稽。道忞精於禪理，長於文學，工書。曾奉召入宮與順治談禪及詞賦、小說、八股等。其書源於柳誠懸，骨力洞達，氣清神健，意態溫和平雅。

釋函昱——（一六〇八——一六八五年、七十八歲）明、清間高僧。廣東番禺人。字麗中，號天然。俗姓曾，名起莘。年十七補諸生，崇禎六年舉人，辭官不就。尋往廬山，謁僧道獨，削髮為僧。歷主丹霞、海幢諸寺。後居棲賢而卒於雷峯。明亡後，民族志士，有託而逃者多出其門。其徒均以今、古二字為派名。函昱擅書法，結體用筆近南宮，跌宕多姿似北海，蕭散自然，淳厚古茂，絕無鼓努驚張之筆。有《瞎堂詩集》行世。

釋今釋——（一六一四——一六八〇年、六十七歲）明、清間高僧。浙江仁和人。字澹歸，號甘蔗生。俗姓金，名堡，字道隆。崇禎十三年進士，授青州知州，後坐事罷。弘光帝亡，偕里人

起兵山中。隆武帝亡，起迎桂王駐肇慶，官兵科給事中，論事切直，下詔獄，譴戍至桂林，城陷遂出家，名性因。永曆七年行脚至廣州，從函昱，受戒雷峯，執役廚下。後創建丹霞別傳寺，為函昱第四法嗣。以請《藏經》過平湖寓陸氏園，圓寂。今釋工詩文詞，善書。近人汪兆鏞跋其書《菴菴詩》云：「書法逼真米、董。」用筆之正偏鋒兼用，轉折提頓之巧為變化，得法於南宮，而欹側取勢，則可上溯北海，尤善草書。有《偏行堂集》及《續集》行世。

釋今規——（一六一九——一六七八年、六十歲）明、清間高僧。廣東新會人。字石鑒，俗姓楊，名大進，字翰序。年十五補諸生。崇禎十七年，京師陷於李自成，遂棄去。年四十二，落髮受具足戒，為天然第二法嗣。未幾，復返棲賢，勞瘁而足，天然有詩哭之。今覺工書法，得東坡、松雪之遺。

釋今曙——（一六一八——一六九〇年、七十三歲）明、清間高僧。廣東新會人，俗姓潘。明諸生。順治三年，清兵入粵後始為僧。能詩善畫，詩多國家傷懷之語。書法爽勁巧密，筆力適健，風高尚遠。有《借峯詩稿》行世。

釋大智——（一六一一——一六七一年、六十一歲）明、清間高僧。安徽桐城人。俗姓方，名以智。崇禎庚辰進士，授檢討。桂王時拜禮部侍郎，東閣大學士，旋罷相。早年參加復社活動，為明季四公子之一。入清後出家為僧，師覺浪道盛，改名大智，字無可。別號弘智、藥地、浮山愚者、愚者大師，極凡老人等。史稱以智生有異稟。年十五，羣經、子、史，略皆背誦，博涉多通，自天文、輿地、禮樂、律數、音聲、文字、書畫、醫藥、技勇之屬，皆能考其源流，析其旨趣。亦善書。清秦祖永《桐陰論畫》云：「以智書作章草，亦工二王。」著書數十萬言。有《東西均》、《浮山集》、《通雅》、《物理小識》等書行世。《清史稿》卷五百有傳。

（未完）



談談弘一大師的守律生活

羅 顥

李叔同先生是近代藝術教育的奠基人之一，是位卓越的藝術家。先生中年在杭州虎跑寺出家，法名弘一，遂又成為一代律宗大師。先生出家後，「拼棄俗務，精於修持。」對於藝術上的事很少顧涉了。但作為一代藝術大師的弘一，表現在他的日常生活上，既保持着一個律師的操持，又具有一種藝術大家的風範。而我認為，首先是大師生活的藝術化，纔使他的守律生活來得更加完美、豐富。

著名的語言教育家夏可尊先生曾說：「真的藝術，不限在詩裡，也不限在畫裡，到處都有，隨時可得……」。祇要對日常生活有觀照翫味的能力，無論誰何，都能有權力享受藝術之神的恩寵。」夏先生是弘一大師的至交，他的這番話是緣着弘一出家後的生活事實講的。在夏先生看來，大師出家後的生活，處處體現出一個真正藝術家對日常生活的觀照能力，時時享受着「藝術之神的恩寵。」

所謂「於日常生活有觀照翫味的能力，」乃是指能把藝術情趣融貫會通到現實生活之中，以藝術家的氣質來對待生活。用法

國藝術大師羅丹的話說就是：「在藝術家看來，一切都是美的，因為在任何人與任何事物上，他銳利的眼光都能夠發現「性格」。美無所不在，無事不有，祇要能「儘物之性」即可得。當然，要儘物之性，首先在於能「儘己之性」。『中庸』說：「率性之為道」。孔子以「道」為「至仁」，所謂「至仁」乃至真、至善、至美三者的統一體。「率性」就是「儘性」，乃是「不違」一切生活的現實和客觀的存在。

弘一大師守律生活的特點，可用「隨遇而安，不違一切」來綜括。大師於日常生活的一切言行，既沒有任何違戒越律之處，又無給人以絲毫枯燥刻板之感；而是坦然自若地，充滿着生活的氣息和藝術的情趣。大師行守律道（我認為，惟有大師這般的守戒持律，方可稱得上行道），完全是依着現實生活的基礎的，一方面始終陳現出一代律學大師的精神，另一方面又處處顯示出了一個藝術家的魅力。下面舉幾則弘一大師出家後的生活事例，即可使我們具體地認識到大師是怎樣地把藝術的情趣融入到他的戒律生活中去的。

一個道德情操高尚的人，常能在生活的細微末節處透露出其高貴的品性來的。弘一大師就是這樣一個德行兼備的高僧。

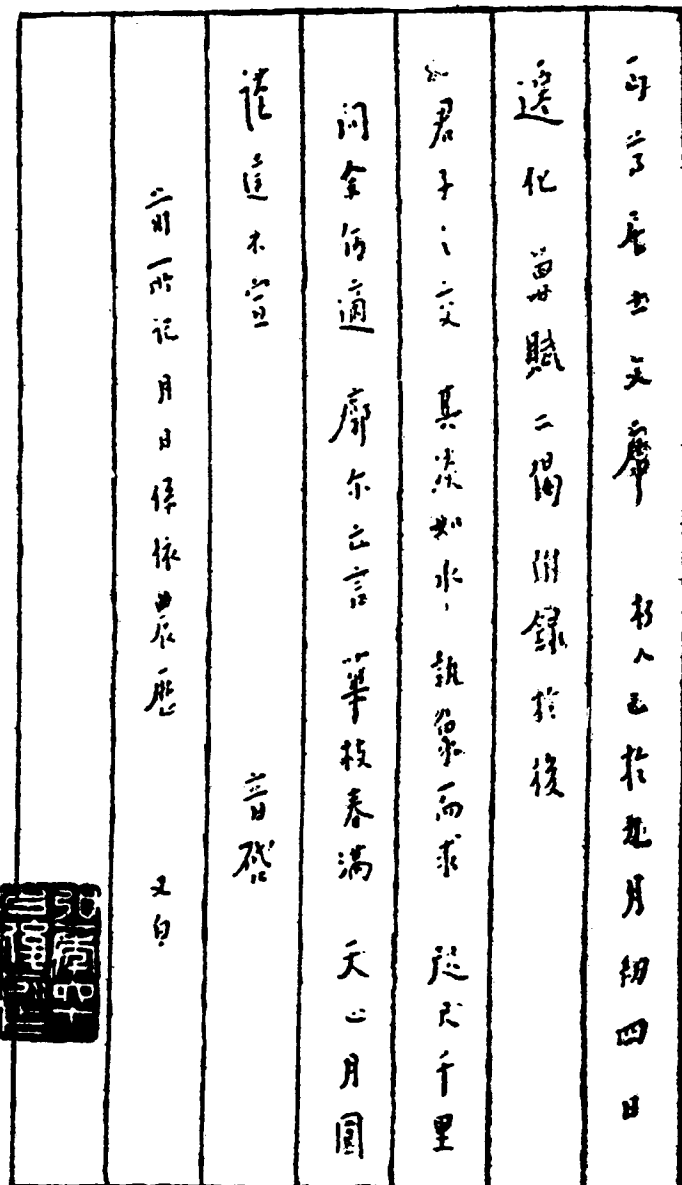
據很多人回憶，大師腳上穿的一隻布鞋，有十幾之久，洗得早已褪色了；一條毛巾，舊得使原來印在毛巾上的花紋也一點都看不出了，旁人多次勸大師該換新的了。

可是大師還是非常愛惜地繼續使用着。他認為：「祇要不破，用起來和新的也不差。」真可謂是「物儘其用」，「物儘其性」了。對大師來道，無論如何，他在生活中能永遠得到滿足；人與物之間始終是合拍融洽，無絲毫的隔閡。

有一次，大師在某寺院旁的小路上散步，看見泥土中有幾個被寺院的廚師扔掉的有點發爛的小蘿蔔，就連忙揀了起來。廚師見此，馬上說：「廚房中儘有好的蘿蔔，你要喫，不妨拏些去煮。」大師含笑地搖手道：「不必了，這蘿蔔洗淨了還可喫，一樣的補氣，扔了可惜。」於是，大師把這幾顆蘿蔔的發爛處去掉洗淨後放些鹽，就很香的當食進用了。這種生活態度，豈僅是「物儘其性」而已，實是「纖毫無遺」了呀！

同時，大師的惜物精神，也深深地感動了旁人。據回憶，那位扔蘿蔔的廚師，以後再也沒有隨便扔過任何有一點可利用的東西。作為一代律學大師的弘一，不但自己在生活上處處能自覺地「精守戒律」，對於他人，也不是扳着面孔來一番說戒宣律；而是以事顯理，攝理於事，入言教於身教之中，使人自覺地認識到浪費是不應該的——可見，大師教育他人的方法也已藝術化了。

弘一法師致夏可尊遺札（一九四二）



這正是「不違一切」，充分顯示出大師對生活所具有的獨特的觀照能力。

於事無礙，不違所遇，應該說是戒律之上乘。如果提到高度來講，祇有這樣，才可稱得上是真正的「律道」。而一旦入得此境，其在生活中所表現的也確是純乎藝術化了。因為此時，人的

遵佛之旨，出家

之人對於生活理應無所奢求。但真正能做到隨遇而安，一切聽憑自然，又談何容易。當然，對於弘一大師來說，他是完全能做到「一切隨緣」的。一次大師與許多道友同桌用飯，其中有一隻菜燒得特鹹，同桌其他的人都覺得難以入口，惟獨大師喫得津津有味，並連連點頭道：「鹹也有鹹的滋味，也好的。」

內心世界與外界的客觀存在，兩相圓融，達到了高度的和諧統一——而藝術所強調的正是和諧呀！

被尊爲律宗第十一代祖師的弘一，他的素樸節儉的生活，無疑是契合佛教戒律的。我們今天之所以來敘述大師的生活故事，其根本的意義，在於試圖從中挖掘，探索出對我們現實的生活有所啓迪，有所幫助的道理，從而使我們的生活也日趨豐富、完美。朝着成佛成聖的道路進步。

從上舉的事例可以看出，弘一大師之嚴於律己，遵循戒教，並非由於戒條律文的外加束縛對他起強制作用，而完全是內心世界上的自覺自律，是情感上樂於行道的自然外露，無絲毫的勉強遷求。孔子說，君子於道，「好之者不如樂之者。」由「好」到「樂」，就是從遵守某種規範轉化到精神上的愉悅、滿足。大師的守律生活，自由自在，既不越律，又無掛礙；從一個必然進入到徹底的自然，由消極的適從變爲積極的自覺的行動，真是達到了「隨心所欲不踰矩」的境界。這即是生活的藝術化的完成。

弘一大師高於一般之處的，是他把佛教戒律的思想內容，全部揉和會通到自己的生活中去，使之變爲他自身的精神。此時，戒律中的條條綱綱早已不是強人所爲的外在要求，乃是他精神世界中的一個有機部份。自然，在這個基礎上，大師生活中的一切作爲，時時處處都能透露出「律」之消息，且又完全是自然而然的表現出來的。這正應着古德所謂「擔水運柴，無非般若。」那種精神了。從以律指導言行，發展上昇爲生活中處處內含「律道」，也可說是「律化」的生活了。這種「律化生活」無疑可以說是佛教的戒律精神在生活中的藝術顯現。

記得當代著名美學家朱光潛先生說過，藝術是整個人生的。藝術的精神，藝術的情趣在整個人生。弘一大師律化生活與藝術的人生都一樣是自然的流露、自然地實現；不是離了生活的現實，去另開一個「清淨世界」去表現、實施的。這不就應着了古德常說的「道在當下」的精神了嗎！要說明一句的是，此「道」乃是無時不在，無事不有的亘通今古，包囊一切的大道。（完）

（上接第46頁「虛雲和尚」）

到了光緒二十年甲午三月，朝鮮新黨與宦官弄權腐敗，乃有東學黨乘時興起，在全羅道發難叛變，東學黨者，自謂學兼釋，道，儒三家之長，得天主啓示，授之仙藥符咒，濟世救民。該黨兼拜佛像，老子，元始天尊，孔子，孟子，王陽明，伏羲……，自稱東學黨，以別於西方之學也。黨魁崔時奉聚衆數萬，頭纏白巾，手執白旗，攻城奪邑，擄掠姦淫，屠殺焚燒，勢如燎原之火。朝鮮政府派軍征剿，皆爲東學黨所敗。朝王李熙乃請大清朝鮮總指揮袁世凱發兵來助剿。

袁世凱急電李鴻章，李氏派出北洋艦隊四艘馳往仁川，又派四千清兵入朝，日本依照前訂天津條約，亦派兵至朝鮮。清日兩軍平定東學黨之後，日軍却不肯撤兵，反而拘捕朝鮮國王李熙。

其時大清駐朝鮮軍力僅得三千五百人，日軍却有兩萬人，李鴻章急派陸海軍增援。北洋艦隊之濟遠艦與廣乙艦護送英籍商船高陞號運兵一千二百餘人航向朝鮮豐島，在黃海途中與日本軍艦吉野號，速浪號，及科津等三艦相遇，清艦濟遠首先發砲攻擊日艦。一場砲戰之後，清遠與廣乙均戰敗受傷，遁返旅順。運兵船高陞號被日艦轟沉，清兵千餘均溺死於海中。

大清駐朝鮮牙山守軍亦被日軍突襲擊潰，清軍被殺五百人，餘衆遁退洪州。

甲午戰爭序幕戰由此開始！

清軍海陸敗訊，傳到日本東京，日人舉國歡騰，萬衆示威大遊行，群衆於天皇皇宮外牆高呼萬歲，要求乘勝追擊大清。

敗訊傳到北京，氣氛兩樣，北洋大臣李鴻章急電，由軍機處奏聞光緒皇帝，把他嚇得手足無措，他一向胆小而優柔寡斷，久處於慈禧太后控制之下，他什麼事都不敢作主，一切都要把奏章帶回宮內向慈禧太后請示，碰到這樣的大事，他更不敢作主了。就說：「我知道有這件大事了，你們軍機和總理衙門先商量一下怎麼樣應付，明日殿議吧！我也要仔細考慮考慮！」

（未完）



律宗的哲學思想

蔡惠明

律宗是中國佛教的宗派之一。因着重研習及傳持戒律而得名，實際創始人爲唐道宣律師。由於道宣駐錫終南山，因此稱爲南山律宗或南山宗。又因依據五部律中的「四分律」建宗，也名四分律宗。

佛教經典分爲三藏：

(一) 修多羅。即經藏，是佛金口所說的教法，或佛弟子、菩薩等所說，經佛印證的契經；

(二) 毘奈耶。即律藏，是佛住世時，爲約束僧衆，辦好僧團而制訂的各種戒律；

(三) 阿毘達磨。即論藏，是歷代祖師、高僧關於佛教教理的闡述和論著。在第一次結集時，由優婆離誦出律藏。其後因各派對戒律的見解和傳承的不同，大致分爲薩婆多等五部。

我國漢地翻譯戒律和實行受戒，始於三國魏嘉平年間（二四九——二五四年），那時中印度柯迦羅來到洛陽，他見中國僧人只落髮而未受戒，就譯出「摩訶僧祇部戒本」，作爲持戒的準則；又立羯磨法（受戒規則）創行受戒。正元年間（二五四——二五六年），安息國沙門曇諦來洛陽，譯出「法藏部羯磨」，從此我國漢僧都依法藏部的作法受戒。東晉時，又譯出「摩訶僧祇律」、「十誦律」等廣律，使行事有了依據，但受戒與隨行不相一致。北魏孝文帝時，法聰在平城講「四分律」，並口授弟子道覆

作「四分律疏」六卷，被認為是「四分律師」。但他的「四分律疏」內容僅為大段科文，直至慧光另造「四分律疏」，並刪定羯磨，始奠定律宗基礎。慧光傳道雲，再傳道洪，道洪傳智首。智首有感於當時五部律互相混雜，就研核古今學說，撰著「五部區分鈔」、「四分律疏」等，影響深遠。道宣是智首的弟子，專研律學。他從智首學律十年，聽講「四分律」四十遍，在唐武德七年（六二四年）入終南山，潛心律學著述，著有「四分律比丘含注戒本」、「四分律隨機羯磨」、「四分律繁補闕行事鈔」、「四分律拾毘尼義鈔」、「四分比丘尼鈔」等五大部，並於終南山創設戒壇，制訂佛教傳戒儀式。他的學說，在當時風靡整個佛教界，依他所制儀規受具足戒的諸州大德有二十餘人，從而正式形成宗派。道宣平生嚴持戒律，盛名遠播西域，唐宋兩代分別追加澄照律師和法慧大師的諡號。以後我國及日本等律家，大都以他的著作為準。與他同時代的有相州（今河北臨漳）日光寺的法礪，曾和慧休合撰「四分律疏」、「羯磨疏」等，開創了相部宗。又有西太原寺東塔懷素（古代著名草書法家），曾列玄奘門下，撰「四分律開宗記」，採用新譯的說一切有部「大毘婆沙論」、「俱舍論」等的解釋，認為法礪「四分律疏」立論有錯誤提出批評，被稱為新疏。他又撰「新疏拾遺鈔」、「四分僧尼羯磨文」等，創立東塔宗，與南山宗、相部宗合稱中國律宗三大家。當時三家之間互有爭論，尤以相部宗與東塔宗的爭論最為激烈。以後這兩家逐漸衰微，只南山宗一枝獨傳，綿延不絕。

南山宗的傳法世系，在道宣之前有曇無德、曇柯迦羅、法聰、道覆、慧光、道雲、道洪、智首等八位，道宣是九祖，在他以後，承傳的是周秀、道洪、省躬、慧正等。到兩宋有允堪、元照而復興。允堪據道宣「四分律刪繁補闕行事鈔」作「會正記」，他的再傳弟子元照著「行事鈔資持記」，對「會正記」提出不同

的看法。這樣在宋時，南山宗又分為會正、資持兩派。元明之際，又漸衰落。清初，如馨在金陵（今江蘇南京）靈谷寺傳戒弘律，南山宗又得重振。如馨弟子寂光在金陵寶華山創建律宗道場。弟子讀體繼承法席，以十誓勵眾，共同遵行，以律受戒，遵制安居，著作甚多。他的再傳弟子福聚，於雍正十二年（一七三四年）奉詔晉京，住持法源寺，大弘律宗著有「南山宗統」等。近代有戒潤曾講律於常州天寧寺。弘一律師被尊為「南山律宗第十四代祖」，著有「四分律比丘戒相表記」、「南山律在家備覽要畧」等。

唐鑑真是道宣的再傳弟子，雖師承南山宗，但他並不持一家之見。他在天寶年間，應日僧榮叡、普照的邀請東渡，幾經周折，終於在天寶十二年（七五三年）到達日本九州。携去南山、相部、東塔三家律學典籍。在傳授中，又以法礪的「四分律疏」、定賓的「篩宗義記」（屬相部宗）為主。天寶十三年，他在日本奈良東大寺建築戒壇，傳授戒法，為日本佛教徒登壇受戒之始。天寶十八年（七五九年）他創建的唐招提寺落成，專弘律宗，被尊為日本律宗的始祖。

二、

律宗的理論體系分為戒法、戒體、戒行、戒相四科。戒法就是釋尊制定的戒律，戒行是戒律的實踐，戒相是戒的表現和規定，即五戒、十戒、二百五十戒等，但核心是戒體。律宗認為，戒體是受戒弟子從戒師受戒時所發生而領受的在自心的法體，就是由接受的作法在心理上構成的一道防非止惡功能的防線。戒體舊譯「無作」，新譯為「無表」。南山、相部、東塔三家對此有不同的說法。古師多依「成實論」，以無作戒體為非色、非心的「不相應法」；相部宗法礪即依此說倡非色非心戒體論；南

山宗道宣則說「四分律」通於大乘，根據「楞伽經」、「攝大乘論」所說，以第八阿賴耶識即藏識所藏種子為戒體，稱為心法戒體。東塔宗懷素則依「俱舍論」，以「無表業」為色法，倡色法戒體論。

「四分律」分通大乘之說，起於慧光，道宣受當時唯識學影響，主張以受戒時熏成的善種子為戒體，又以五種理由證明「四分律」能通於大乘，即一、「查婆回心」，二、「施生成佛」，三、「相台佛子」，四、「捨財用輕」，五、「識了塵境」。由「四分律」通向大乘，更進一步建立三學圓融無礙說。一戒一行，圓融觀解，具足一切行，就成為大乘妙行。道宣的心體說，將佛說的一切教法判為三種：

(一) 小乘。觀事生滅，是性空教；

(二) 小菩薩行。觀事是空，是相空教；

(三) 大菩薩行。觀事是心意言分別，是唯識圓教。他所闡述的是第三種。他還將釋尊的一切教授判為化行二教；屬於教理方面的大小乘經論稱為化教；屬於行持方面的戒律典籍稱為行教。由於他主張四分圓融三學，並以大乘三聚淨戒（就是律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒）為律學的依歸，適應大乘佛教興盛的機緣，因此南山宗得以盛行流傳，我國僧尼至今仍以道宣律學為行持楷則，就是在家律學，也依據「南山律在家備覽」。

南山律宗又將釋尊所制諸戒歸納為「止持」與作持兩類。「止持」就是「諸惡莫作」的意思，指比丘、比丘尼二眾制止身口不作諸惡的「別解脫戒」；「作持」就是「眾善奉行」的意思，包括安居、說戒、悔過以及衣食坐臥等種種行持規則。「四分律」前半部解釋比丘、比丘尼二眾別解脫戒為止持門；後半部闡述受戒、說戒等二十犍度（意譯為「聚」）為作持門。被稱為「五

大部」的內容也不出此兩類。

藏傳佛教奉行說一切有部戒律，各派對大乘菩薩戒及密宗根本戒等也都遵行。但在後弘期中，如噶舉及薩迦兩大派創宗傳法者大多有妻室，寧瑪派因經歷禁佛而在家庭中世傳。嚴格按照戒律建立比丘制度立寺推行的是宗喀巴創建的格魯派，但其他各派也並非沒有受具足戒的比丘。近代高僧能海依據宗喀巴著作譯述的「律海十門」，其中談到戒文述說的十利：一、攝取於僧，二、令僧歡喜，三、令僧安樂，四、令信未信，五、已信令增長，六、難誦令調順，七、慚愧者得安樂，八、斷現在有漏，九、斷未來有漏，十、令正法久住。這十利中，第一、二、三、六、七是為僧團安穩與發展。第四、五是為保持僧團威信。第八、九是滅除比丘的煩惱，到達理想的境界——涅槃。第十是自敬律法。

道宣在「四分律序」中說：「世間王為最，象流海為最，一切象律中，戒經為上最，如來立禁戒，半月半日誦」。可見戒律和佛自身，在同等地位。佛住世時，以佛為師；佛滅度後，以戒為師。「遺教經說」：「不能持戒，則同堂猶隔萬里；為能持戒，則百世何異同堂。」佛教建立在戒律上，戒律是佛教的基礎，其他定慧等學，都是它的上層建築。這就是律宗的理論體系，也是律宗的哲學思想。

三、

「大涅槃經」卷下佛告阿難：「汝勿見我入般涅槃，便謂正法於此永絕，何以故？我昔為諸比丘制戒波羅提木叉及餘所說種種妙法，此即便是汝等大師，如我在世，無有異也。」釋尊當時制定戒律的理由，除了為安穩、發展僧團的發展外，主要是為斷滅煩惱，趨於佛教修持的目的——涅槃。由戒生定，由定發慧的

三無漏學，在於對治「三毒」——貪、瞋、癡，從而實現斷惑證真，轉染爲淨，轉識成智。根本四戒，如殺、盜被公認爲社會法律所禁止，姪、妄也爲新舊道德所不許，這四戒也就是「涅槃經」所說的性重戒。因此不講戒律，等於抽掉佛教教義的實質內容，不符合「佛滅度後，以戒爲師」的遺訓。

我國內地僧尼在「十年動亂」時期相當部份離寺還俗，成家立業。現今重新貫徹底宗教信仰自由政策，恢復寺庵，再現僧相，這就涉及戒律的處理問題。按照律學精神，受戒與持戒都強調「自覺」，允許退戒或捨戒，以後可以再受或補戒。既然有其歷史原因，就不應當「一刀切」，而要着重學習戒律，打通思想，根據不同情況，作出各自選擇。中國佛教協會於一九八七年十二月召開漢族地區寺廟管理工作會議，提出「僧像僧、廟像廟」的號召，並以「僧衣、素食、獨身」的要求嚴格區分僧俗界限，這是符合律學原則和愛國愛教精神的。同時，也應當看到，由於傳承和見解不同，大小乘各有戒律依據，北傳與南傳的大戒條數也有差別。按照律學的精神，允許因地、因時制宜，大乘律中還有開、遮、持、犯的細則。例如乞食制在南傳各國流行迄今，但在中國就行不通了。又「不經手金銀財寶戒」，現今不帶錢鈔外出，一定寸步難行。還有第四聚的九十条「不准掘地戒」稱：「若比丘，自手掘地、若教人掘者，

波逸提！」我國僧尼爲了達到「自養」，很多從事農業勞動，不掘地等於斷了生計，怎麼辦？應當說除殺、盜、姪、妄四根本大戒外，其他可以由僧團議論，不違於戒律原則，作出變通的共守規定。實事求是地解決戒律的具體問題，是現代律宗研究和發展的方向，有利於正法的久住、慧命的延續。既不應數典忘祖，也不要因噎廢食。

印順老法師說：「弘揚佛法，整興佛教，決不能偏於法——義理的研究、心性的契證，而必須重視制度。佛教的法制，是毘奈耶所說的。這裏面有道德準繩、有團體法規、有集體生活、有經濟制度、有處事辦法。論教制而不究毘奈耶，或從來不知毘奈耶是什麼，這是無法談起的。」發掘與整理我國律宗的寶藏，爲維護三寶，紹隆佛種作出貢獻，確是當務之急！敬請當代高僧大德登高一呼，鼎力倡導。

(完)

稿 約

- 凡 本刊園地公開，歡迎四衆投稿。
- 凡 來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自五十元至八十港元。
- 凡 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。
- 凡 來稿文體不拘，悉聽作者方便。
- 凡 來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。
- 凡 來稿長短不論，視內容需要爲準。若能在四五千字之間，更佳。
- 凡 來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。
- 凡 來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便匯寄稿費。
- 凡 來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿數投等情，皆作却酬論。
- 凡 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。
- 凡 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。

虛雲老和尚遺相



馮瑞

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

（續上期）

「啊！原來是諦閑法師。」德清驚喜不已：「我到國清寺學習天台禪制，多蒙令師教論良多！在國清寺兩年，多承法師照拂！你前數年曾問我：德清師你是禪宗弟子怎麼來學天台宗禪制呢？」

諦閑法師笑道：「德清師記起來了？我也沒有忘記當年德清師講的話，德清師你當年回答說：『佛教各宗本是一家，都是直承佛陀佛法的，只是佛法太浩瀚精博，各宗各取一瓢，各自發揮其長，佛法並無分別，各宗只是傳法程序先後與重點不同而已，並非真有畛域之分。各宗應互相觀摩，取長補短，互相融滙，互相支持，合力宏揚佛法。禪宗弟子固可到天台求學的。』德清師當年回答之大意如此，對我啓示良多。先師入滅之後，遺囑命我主持國清寺，我自問無學無德又兼年紀太輕，怎敢當此大任？但是天台各寺住持，都說方今佛教受到空前浩

劫，需要較為年輕的僧伽來出面帶頭苦幹復興佛教。所以眾位德高齒尊的長老一致投票，支持先師遺訓，命我受職，我惶恐之餘，也只有從命了。我受命之後，謹記先師遺訓與天台各長老之期望，我一方面多開佛學講堂，聘請各宗派高僧名師來天台講學，廣收學生，採取新式學堂制度，造就佛教青年人才，不分出家與在家。另外，我自感學識不足，自己也參加聽講，又到各處參學。今聞普照法師在此翠峯大宏華嚴，我就專誠來聽講修習，這也是當年德清師以身作則對我的啓示感召所致呀！」

普照老法師與德清都慌忙謙道：「諦閑法師太過謙了！諦閑法師以天台宗師之尊，光臨茅蓬，正應敬邀演講法華，以利我等學習呢！」

月霞法師笑道：「今日一會，真是難能可貴，如今天台、

嚴首、慧能、唯識……各宗派都有人在翠峯茅蓬，真是盛會！彼此也不必隨俗客套，大家都講學，互相討論，交流見識，豈不甚好？你們一味客氣謙辭做什麼呢？」

德清笑道：「月霞師說得對極了！諦閑法師義不容辭，務必開講一課才行！」

諦閑法師笑道：「既承列位責成，諦閑只好恭敬領命了！我另外也要入座聆聽各位講授經論的。」

諦閑又令跟隨的幾位廿餘歲比丘上前拜謁各位法師，說道：「此皆小徒，特地帶他來聆聽各位法師說法的，請多教論！」

衆僧伽正談說之間，小沙彌來報：「普陀山佛頂峯文質法師來拜！」

德清等出迎，只見那文質法師，年齡不過三十歲，態度恭敬，神情從容，一望就知是一位修行有道的和尚。

叙禮已畢，文質和尚笑問：「德清師，別來無恙！光緒元年，普陀佛頂峯一會，轉眼又是快二十年了呢！」

德清忙問：「法師何時會過德清？恕德清眼拙。」

文質笑道：「晚輩是佛頂峯臨濟寺德化長老的弟子，德清師來敝寺看龍藏時，我是在藏經樓供差遣的小沙彌，你老可記得？」

德清驚喜道：「原來是小師父！當時你才不過十歲的樣子吧？如今已經長成又成爲佛頂峯臨濟寺主持了！真乃可喜可賀！也可見德清老朽無用！」

文質笑道：「德清師你老的苦行和定力，又萬里天竺拜佛蹟，誰不敬仰？我雖承先師德化和尚遺命攝理寺務，其實一

無所長，今聞你老與各宗名師在此開講，我特別來入學聽講的。」

印達法師笑道：「今日之會，真可稱爲佛教各宗團結大會了！」

德清興奮道：「但願從今起，佛教各宗更加像這樣聚會團結！更多交流合作，共同負起重振佛教之重任！」

諦閑法師與各宗法師的來臨翠峯，與德清等輪流講經，開創了中國佛教各宗派密切合作宏法的先聲。中國佛教青年一代覺醒了，放棄門戶之見，互相支持，共同合作，爲重振佛教而並肩奮鬥，曾經是分裂而且暮氣沉沉的佛教，如今已初次現出希望的光芒！

79

德清和尚在九華山翠微峯研究經教兩年多，法會越來越興盛之際，大清帝國却又遭到了一次嚴重國難！

光緒二十年，即是甲午年，公元一八九四年三月，朝鮮發生「東學黨」作亂事件。朝鮮國王李熙急電大清求救。

先是，於光緒十年（甲申年），因法國侵越南，大清無力兼顧朝鮮，將駐防朝鮮之軍隊撤調返國一半，只留袁世凱駐朝鮮領導，袁世凱認爲朝鮮新黨勢將乘清軍虛弱而與日本勾結發動政變，他上書報李鴻章，但李鴻章未能予以重視。

是年十二月四日，朝鮮新黨郵務大臣洪英植假藉慶祝新夏落成宴請朝鮮政府各大員及外國使節。日本大使竹添進一稱病不赴席，而在日本大使館指揮日軍策應新黨發動政變。宴會間，外垣火起，新黨衝入鎗殺禁衛大將軍及皇黨諸大臣。新黨洪

英植與金玉均，朴永孝等領象攻入皇宮，日軍包圍朝鮮國王，新黨誅殺皇黨之後，取得政權。

光緒十一年二月，日本遣宮內大臣伊藤博文抵天津會見李鴻章，要求大清退兵，態度溫和而足智多謀的伊藤博文，竟誘迫得李鴻章說：「日本若有侵朝鮮之意，中國必派兵予戰。若中國有侵佔朝鮮之意，日本亦可派兵予戰，若他國有侵朝之意，中日兩國皆派兵救護。目前無事，姑議撤兵可耳！」

伊藤博文微笑贊成：「李中堂之言，光明正大，極有意見！與我意見正相同。」

李鴻章以善於外交折衝見稱，竟如此輕易把中國對朝鮮的宗主權奉送給日本！簽訂了中日天津條約，放棄對朝鮮之宗主權！使日本得寸進尺而種下甲午戰爭之禍根！

（下轉第39頁）

更正

二〇三期封裡圖頁原擬刊目鍵連尊者畫像，手民誤刊準提菩薩像。應予更正，並致歉意。

編輯室

謝鳴欸

何澤霖居士	港幣3,000.00元
侯碧漪居士	港幣2,000.00元
應金玉堂居士	港幣780.00元
鄭卓強居士	港幣500.00元
呂沛銘居士	港幣325.00元
鍾益章居士	港幣312.00元
陳潤權居士	港幣300.00元
謝鳳萍居士	港幣200.00元
明道法師	港幣100.00元
蔡惠蘭居士	港幣100.00元
妙法寺	港幣 9,228.90元
總計	港幣 16,845.90元

二〇三期收支報告

一、收入

捐欸項下撥入	港幣 16,845.90元
發行收入	港幣 1,700.00元
總計	港幣 18,545.90元

二、支出

印刷費	港幣 12,170.00元
稿費	港幣 2,775.00元
郵費	港幣 1,800.90元
什費	港幣 1,800.00元
總計	港幣 18,545.90元

內明雜誌社謹啓

出版人 內明雜誌社
社長 釋敏智
發行人 釋金山
主編 釋熙如（沈九成）
編輯 余又凌

社址 香港新界青山道22號藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Miu Fat Buddhist Monastery

22 Mile, Castle Peak Rd., Lamu, N.T. Hong Kong.

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

The Buddhist Association of The United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Phiphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 士林區天母東路47號二樓天華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narih St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill
Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Hsuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga,
Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

電話：五·七一·一六五四

佛元二五三三年三月一日出版
公元一九八九年三月一日出版

每冊定價港幣八元



△ 唐代青銅佛像



◁ 北魏石雕觀音

△ 唐石雕觀音聖像